

دروس خارج فقه

سال ۹۶

حضرت آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹۶

نویسنده:

محمدمهدی شب زنده دارجهرمی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹۶

مشخصات کتاب

سرشناسه:شب زنده دار جهرمی، محمدمهدی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی۹۶ /محمدمهدی شب زنده دار جهرمی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

موضوع: شرائط امر به معروف (شرط پنجم / طرح مسأله) ۹۶/۰۶/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

مقدمات مناسبتی

به مناسبت عید قربان

این که کسی جوان خودش را ذبح کند، قضاوت معمول انسان ها این است که درست نیست. ولی ایمان حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل علیهما السلام جوری است که حتی در این مسأله ی به این واضحی، خدا را متهم به ظلم نمی کنند، بلکه تمام المصلحت را در همین دانسته و تسلیم در مقابل او هستند.

این خصیصه به خصوص در فقه هم هست: تعبد به احکام الهی البته بعد از قیام حجت بر آن. و این مسأله که در ذهن تحصیل کرده های ما هست که «تا برای من روشن نشود، قبول نمی کنم.»، جایی ندارد. راه صحیح این است که اگر خدا فرمود، باید تسلیم محض باشیم. این حالت را باید هم در خودمان پیاده کنیم و هم در جامعه.

به مناسبت شروع سال تحصیلی

شروع با نام خداوند

مسأله ی دومی که شایسته است به آن توجه داشته باشیم، این مسأله است که: «كُلَّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُذْكَرْ «بِسْمِ اللَّهِ » فِيهِ فَهُوَ أَبْتَرُ.». برای این که اعمال ما مورد قبول حضرت حق باشد، باید با نام او و استعانت از او و توکل بر او شروع بشود. ثقه ی به خدای متعال، در همه ی امور، سرمایه و پشتوانه ی بزرگی است. اگر انسان توجه به این مبدأ قادر رئوف حکیم داشته باشد، ناامیدی ها و پژمردگی ها و کسالت ها از او رخت برمی بندد؛ مگر او سریع الرضا نیست؟! مگر او عبدش را دوست ندارد؟! توجه به این مطلب باعث می شود احساس یأس نداشته باشیم.

ص: ۱

وظیفه ی ما این است که یک سرباز آماده به خدمت باشیم؛ اگر خدمتی از ما خواست، انجام دهیم، و اگر نخواست، ما وظیفه ی خودمان را انجام داده ایم. بنابراین این سال جدید تحصیلی را با نام خدای متعال و استمداد از او شروع می کنیم و امیدواریم که خداوند متعال به این تلاش های علمی برکت بدهد و به نتایج شایانی منتهی بشود.

منهج لازم برای درس خواندن

مطلب دیگر، منهجی است که ما در درس و بحث باید داشته باشیم که به نتیجه برسیم. خلاصه ی این منهج، همانی است که بزرگان ما طبق آن عمل کرده اند و توصیه فرموده اند و تاریخ و تجربه هم نشان داده که به نتایج بلندی رسیده اند. این منهج، در چند بند خلاصه می شود:

۱- آمادگی قبل از درس

اولاً بدون آمادگی قبلی، حضور در ابحاث، نتیجه ی مطلوب را نمی دهد؛ حضور در درس حتماً باید مسبوق به آمادگی باشد. آمادگی، به این حاصل می شود که قبل از درس مطالعه داشته باشیم، فکر کنیم، و اگر بشود پیش مباحثه داشته باشیم، و یک مختاری ولو ظنّی برای خودمان داشته باشیم. این ورود در بحث، باعث می شود که انسان زودتر نتیجه بگیرد و درس را پربار کند؛ چون وقتی با آمادگی بیاید، اشکال خواهد کرد. و کسی که متکفّل بیان مطلب شده، وقتی می بیند مستمعین او فکر کرده اند، خودش را ملزم می داند که با فکر بیشتری در کلاس حاضر بشود. و درنتیجه این نکته، از طریق یک خدمات متقابلی، باعث می شود که درس عمیق تر بشود.

۲- تقریر

بعد از شرکت در درس، باید تقریرات نوشته بشود. این که امروزه در درس می نویسند، امالی است، نه تقریر. و من درباره ی این شیوه، اظهار نظر نمی کنم که مفید است یا مضر است؛ موارد مختلف است. قبلاً این رسم نبوده؛ در درس مرحوم آخوند، یک نفر که می خواست بنویسد، این عملش آنقدر قبیح بوده که می رفته زیر منبر می نشسته که کسی او را نبیند!

ص: ۲

تقریر، این است که بعد از درس، درس را مرورکرده مقدمات بحث را کنار هم بچیند و استدلال را به قلم خودش بنویسد. و ربّما مقرِّر، از مقرَّرٌعنه احسنُ تقریراً و بیاناً خواهدبود.

۳- برخورد نقادانه

اگر بر این منهج استمرار باشد و مباحثه هم بشود و نقادانه با مطالب برخوردکند، بعد از گذشت چند سالی (به قول مرحوم امام بعد از گذشت هفت هشت ده سال) إن شاءالله قوای اجتهاد شکوفا خواهدشد. اما اگر مثل حضور در مجالس روضه و خطابه شرکت کنیم، ممکن است سی سال هم شرکت کنیم ولی ماحصلی نداشته باشد.

این مسأله ی فکرکردن و تعلیقه زدن و نقادانه برخوردکردن، مسلکی است که بزرگان ما بر آن پای می فشردند. مثلاً- از مرحوم آقای بروجردی نقل شده که وقتی می دیدند مقرِّر هیچ إن قُلتی نکرده، اعتراض می کرده اند. ممکن است کسی بگوید: «الحمد لله که به مطلب من اشکال نکرده است»، ولی هدف آنها این بوده که مجتهد بپرورانند.

۴- صبر و حوصله و تعمیق مباحث

مسأله ی دیگری که باید به آن توجه بکنیم، این است که درسی را که انسان انتخاب می کند چه فقه چه اصول، چون قرار است درس عمیق و دقیق باشد تا جامع الاطراف نگر بار بیاید، طول می کشد. درسی که عمیق نیست، درست است که سریع به نتیجه می رسد، اما مخاطبینش آدم های دقیقی نمی شوند. لذا مباحث باید بادقت بررسی بشود.

این حالتی که امروز در حوزه پیداشده که زود از مجالس درس و بحث کناره می گیرند، درست نیست؛ زود کناره گرفتن، هم باعث می شود خود طلبه ها عمیق نباشند، و هم باعث می شود درس ها عمیق نباشد؛ چون طلبه های کلاس زود عوض می شوند، حضور طلبه های مستعد که اشکالات خوبی می کنند، باعث خدمات متقابل شده درس را تعمیق می کند.

ص: ۳

۵- بررسی ابواب دیگر

در کنار این دقت، دو مبحث لازم است؛ سایر مباحث را چطور کارکنیم؟ ممکن است کسی سال ها بحث «بیع» را کارکند، ابواب دیگر را چه کند؟ آن بحث ها باید با بحث های تکمیلی و مباحثات دیگر انجام بشود. مثلاً- بحث ما «امربه معروف» است، شما «کتاب الصلاه» را با شخص دیگری مباحثه کنید تا بیگانه ی از آن مباحث نباشید، مثلاً بحث «صلات» از محقق خوئی یا حاج آقا رضای همدانی را با کسی مباحثه کنید. قواعد فقهیه همینجور باید مباحثه بشود تا واقف به مطالب دیگر بشوید.

۶- ویژگی درس

آخرین عرضی که می کنم، این است که درس باید دو خصوصیت داشته باشد: یکی این که آن مبحث باید بار علمی داشته باشد، دوم این که کسی که آن مبحث را بحث می کند، باید با دقت بحث کند. ممکن است کسی دقیق باشد ولی در مقام بحث، اعمال دقت نکند.

اهمیت و نتیجه ی فقه و اصول

اگر استقامت پیداکرد، معمولاً ملازمه دارد با موفقیت در رشته های دیگر؛ چون فقه و اصول، منطق فهم کتاب و سنت است. و فقه، علمی است که انسان در آن علم، با لحن شارع و ادبیات گوینده ی کتاب و سنت آشنامی شود. کسی که در فقه کارنکرده، نمی تواند مذاق گویندگان را درست تلقّی کند، فلذا فقه خیلی مهم است.

علوم دیگر را هم دنبال کنید

در فقه، مشارب مختلفی وجود دارد. راه صحیح، این است که انسان، یک فقه و یک اصول داشته باشد،(۱) دیدن مشارب مختلف به خصوص علوم عقلی هم لازم است.

۱- (۱) علوم دیگر هم مهم است؛ به خصوص امروز که پاسخ سؤالات فراوانی بر عهده ی حوزه است، ولی این دو، ستون فقرات حوزه است.

در ابتدای امر (در چند سال اول درس خارج) لازم نیست طلبه مشارب مختلف را ببیند؛ چون برایش تشویش ایجادمی شود. اما بعد از این که استقامت فکری پیداکرد، دیدن مشارب مختلف، او را مضطرب و مشوش نمی کند و مسائل را قاطی نمی کند و حدود و ثغور مسائل برای او محفوظ می ماند.

راهی که بزرگان می رفته اند، این بوده که بعد از این که بنایشان بر این شد که در یک فقه و یک اصول مستقر باشند، مشارب دیگر را در عرض همین، شرکت می کنند، به همین مقدار که حضور در درس پیدامی کنند و به مابه الامتیازها دقت می کنند. مثلاً آیت الله خوئی پنج استاد داشته اند که از اساتید مهم عصر خودشان و حتی عصر ما بوده اند، اینها را در طول هم نرفته اند که ابتدا یکی را تمام کنند بعد به دیگری مراجعه کنند. ایشان آقای نائینی را استاد اصلی خودش قرارداده تقریراتش را نوشته و مباحثه کرده، اما امثال آقاضیاء و آقای اصفهانی را فقط شرکت کرده ولی تقریراتش را ننوشته است.

مرحوم استاد می فرمود: مرحوم آقای خوئی می فرمودند: ... ایشان می گوید: «درس آقای نائینی امتیازات ویژه ای دارد، شما شش ماه بیا، اگر نپسندیدی، نیا.»، مرحوم آقای خوئی با این حرف ایشان، باز می روند و استقرار پیدامی کنند.

مرحوم امام هم استاد اصلی شان در فقه و اصول آشیخ عبدالکریم بوده. اساتید دیگر مثل آیت الله بروجردی را هم دیده اند.

اصول مرحوم ... که در مسجد سلماسی تمام می شد، با چند نفر از شاگردان شان در درس اصول امام شرکت می کرد.

این مقدمه، برای این بود که در این سال تحصیلی إن شاءالله چراغ راه ما باشد.

شرط پنجم: عدالت

مقدمه

ص: ۵

خلاصه ای از آنچه گذشت

بحث ما در کتاب شریف امربه معروف رسید به «شرائط وجوب امربه معروف و نهی ازمنکر». مرحوم محقق در شرائع و معمول فقهای عظام، چهار شرط را برای وجوب امربه معروف بیان فرموده اند: علم آمر و ناهی به معروف و منکر، احتمال تأثیر، و اصرار فاعل منکر و تارک معروف بر ترک و انجام، و عدم مفسده. این، چهار شرطی است که در کتب فقهیه معمولاً بزرگان فرموده اند و مقبول واقع شده. بحث های عریض و طویلی داشت که سال گذشته بررسی کردیم.

آیا شرایط امربه معروف مختومه شد و شرایط دیگری وجود ندارد؟ یا شرایط دیگری هم هست؟ معمول فقها شرط دیگری را اضافه نکرده اند، اما بزرگانی هم بعض شرایط دیگری را افزوده اند که باید آن شرایط را بحث کنیم.

قائل

شیخ بهائی در «الاربعون حدیثاً» از بعض علما نقل فرموده که شرط دیگری را اضافه فرموده اند، ولی خود ایشان این شرط را قبول ندارند. در بعض کتب فقهیه، این قول را اشتباهاً به خود شیخ بهائی نسبت داده اند، این اشتباه است؛ شیخ، ناقل این حرف است، نه قائل این حرف.

مقصود از این شرط

این شرط، عدالت است؛ بر عادل واجب است، بر غیرعادل واجب نیست. و از بعض عبارات لعلّ استفاده می شود که عدالت شرط نیست، اما آن کاری که به آن امرمی کند، باید فاعل آن کار باشد (اگر جزء کسانی است که آن کار بر او واجب است). یعنی «عدالت» در تمام معروف ها واجب نیست، اما شرط وجوب امربه معروف این است که خودش فاعل آن معروف باشد. مثلاً اگر کسی عصیاناً روزه ی ماه رمضان را نمی گیرد اما نمازمی خواند، این آدم به تارک روزه واجب نیست امرکند: «صُم»، اما به تارک صلات واجب است بگوید: «صلّ». یعنی نسبت به آن کاری که می خواهد امرکند، خودش نباید تارک باشد.

اقوال در مسأله

بعضی هم در این باب اینجور فرمده اند که: «عدالت، یا فاعل و تارک بودن، شرط وجوب نیست، شرط واجب است.

مسأله را دو جور می توانیم طرح کنیم:

طرح اول: آیا شرط وجوب است؟

اگر این بحث را به این نحو مطرح کنیم که: «شرایط وجوب چیست؟»، نسبت به این قول پنجم، در مسأله دو قول است.

طرح دوم: «عدالت» چه جایگاهی دارد؟

اگر مسأله را اینجور طرح کنیم که: «عدالت یا فاعل بودن معروف، درباره ی امربه معروف چه شأنی دارد؟»، سه قول داریم:

قول اول این است که هیچ شأنی ندارد؛ نه شرط وجوب است و نه شرط واجب است. این قول، مشهور بین فقهاست.

قول دوم این است که شرط وجوب است ولی شرط واجب نیست؛ اگر نبود، اصلاً وجوبی در کار نیست. این هم قول همان بعض العلمایی است که شیخ بهایی به آنها نسبت داده.

و قول سوم این است که شرط واجب است؛ یعنی خدای متعال به غیرعادل می فرماید: «امر عادلانه بکن»؛ یعنی از تو می خواهم که عادل بشوی و این کار را بکنی، یعنی از تو می خواهم که این معروف را انجام بدهی و به آن امر هم بکنی. پس شرط واجب است، مثل این است که شارع از کسی که طهارت ندارد، نمازِ با طهارت می خواهد. این قول، مالَ الیه بل ربما اختاره محقق خوانساری در جامع المدارک.

باید ببینیم: از ادله ای که بررسی می کنیم، کدام قول استفاده می شود؟

شیخ بهایی در «الاربعون حدیثاً» چاپ جامعه مدرسین ص۲۱۷ را مطالعه بفرمایید، کلام صاحب جواهر را هم مطالعه بفرمایید تا إن شاءالله بررسی کنیم.

موضوع: شرایط امربه معروف (شرط پنجم: عدالت / ادله ی اشتراط) ۹۶/۰۶/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در «اشتراط عدالت» بود که بعضی بزرگان به حسب نقل شیخ بهائی به آن قائل شده اند.(۱)

ادله ی این شرط

برای این قول، به کتاب و سنت و عقل استدلال شده.

حاصل بیان، این است که ولو ما در ادله ی امربه معروف و نهی ازمنکر، اطلاقات متعدده داریم که در آنها چنین شرطی وجود ندارد و به همه (چه عادل و چه غیرعادل) خطاب شده: «مروا بالمعروف». و از بعض خصوص ادله هم استفاده می شود که «عدالت» شرط نیست؛ مثل حدیث دهم باب دهم از ابواب امربه معروف: حضرت فرمودند: «الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الدَّیْلَمِیُّ فِی الْإِرْشَادِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ: قِیلَ لَهُ لَا نَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ حَتَّی نَعْمَلَ بِهِ کُلِّهِ- وَ لَا نَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ حَتَّی نَنْتَهِیَ عَنْهُ کُلِّهِ- فَقَالَ لَا بَلْ مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ إِنْ لَمْ تَعْمَلُوا بِهِ کُلِّهِ- وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ إِنْ لَمْ تَنْتَهُوا عَنْهُ کُلِّهِ.»(۲) : شما باید امر به معروف بکنید اگرچه عادل نباشید، و باید نهی ازمنکر بکنید اگرچه خودتان عادل نباشید. پس هم اطلاقات دلالت بر عدم اشتراط «عدالت» می کند، و هم این روایت خاصه.

البته باید توجه داشته باشیم که این روایت خاصه، در نسخه ی مطبوعه از ارشاد القلوب، به این شکل نیست که از رسول خدا باشد، بلکه از امیرالمؤمنین سلام الله علیه است: «وَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع الزَّاهِدُونَ فِی الدُّنْیَا قَوْمٌ وُعِظُوا فَاتَّعَظُوا وَ خُوِّفُوا فَحَذِرُوا وَ عَلِمُوا فَعَمِلُوا إِنْ أَصَابَهُمْ یُسْرٌ شَکَرُوا وَ إِنْ أَصَابَهُمْ عُسْرٌ صَبَرُوا قَالُوا یَا وَصِیَّ رَسُولِ اللَّهِ لَا نَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ حَتَّی نَعْمَلَ بِهِ کُلِّهِ وَ لَا نَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ حَتَّی نَنْتَهِیَ عَنْهُ کُلِّهِ فَقَالَ لَا بَلْ مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ إِنْ لَمْ تَعْمَلُوا بِهِ کُلِّهِ وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ إِنْ لَمْ تَنْتَهُوا عَنْهُ کُلِّهِ.»(۳) . پس احتمالاً اشتباهی از صاحب وسائل شده، مگر این که بگوییم: نسخه ی ایشان اینطور بوده.

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، الشیخ محمد حسن النجفی، ج ۲۱، ص۳۷۳ (و عن البهائی رحمه الله فی أربعینه عن بعض العلماء زیاده أنه لا یجب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر إلا بعد کون الآمر و الناهی متجنبا عن المحرمات و عدلا، لقوله تعالی ...

۲- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۱۶، ص۱۵۱، ابواب وجوبهما وتحریم ترکهما، ب۱۰، ح۱۰، ط آل البیت.

۳- (۳) إرشاد القلوب إلی الصواب، الحسن بن أبی الحسن محمد الدّیلمی، ج ۱، ص۴۷.

پس ما بر «عدم اشتراط»، هم اطلاقات ادله ی امربه معروف را داریم، و هم یک روایتی در نفی خصوص این شرط. لکن به خاطر روایات مقیّده ای که داریم، باید این اطلاقات را مقیّدکنیم و از روایت خاصه هم باید رفع ید کنیم؛ چون آن روایت

خاصه، مخالف با کتاب است، و مخالف با عقل است. مضاف بر این که سندش هم مرسل است و دیلمی بدون سند این روایات را نقل کرده.

کتاب

مرحوم شیخ بهائی قدس سره در استدلال بر این شرط، به آیاتی استناد فرموده.

آیه ی اول

می فرماید: و استدلّ بقوله تعالی:(أَ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ؟!)»(۱) .

تقریب استدلال: از این آیه شریفه استفاده می شود که این کار که انسان امر به نیکویی ها کند و خودش را فراموش کند، مورد انکار خدای متعال است. وقتی مبغوض خدای متعال شد، چطور می شود آن اطلاقات، این صورت را بگیرد؟! پس وقتی می گوید: «مروا بالمعروف»، مقصودش این صورت مبغوضه نیست.

توضیح دیگر: امر به معروف، از کسی که خودش مؤتمر نیست، طبق این آیه، مصلحت ندارد، بلکه مفسده دارد، فلذا مورد ملامت و بغض و انکار خدای متعال است. و معلوم است که همه ی اوامر، مشروط است به این که مأموربه مصلحت داشته باشد. بلکه طبق این آیه که امر دیگران به خوبی ها مفسده دارد، حرام است امرکند به خوبی ها وقتی خودش اهل خوبی ها نیست.

آیه ی دوم

(كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ الله أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعلون)(۲)

مقت، به معنای بغض است. مقت در این آیه، تمییز است؛ از حیث مبغوض بودن، کبیر است.

صاحب جواهر، آیه ی قبلی را هم آورده: «لم تقولون ما لا تفعلون؟!». همه ی صور را این آیه ی شریفه می گیرد؛ اگر نماز نخواند، طبق این آیه «صم» هم نباید بگوید.

۱- (۴) بقره/سوره۲، آیه۴۴.

۲- (۵) صف/سوره۶۱، آیه۳.

روایات

روایت اول

«ما روی عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم أنه قال: مررت لیله أسری بی بقوم تقرض شفاههم بمقارض من نار، فقلت: من أنتم؟ قالوا: كنا نأمر بالخیر و لا نأتیه و ننهی عن الشر و نأتیه، و مثله كثیر.»(۱) .

تقریب استدلال، همان بیانی است که در آیات گفتیم؛ که امر و نهی یک جا جمع نمی شود، پس اینها قرینه بر تقیید است.

شبیه این روایت، در وسائل هست، حدیث ۱۱ از همان باب دهم: «قَالَ وَ قَالَ ص رَأَیْتُ لَیْلَهَ أُسْرِیَ بِی إِلَی السَّمَاءِ قَوْماً- تُقْرَضُ شِفَاهُهُمْ بِمَقَارِیضَ مِنْ نَارٍ- ثُمَّ تُرْمَی. فَقُلْتُ یَا جَبْرَئِیلُ مَنْ هَؤُلَاءِ- فَقَالَ خُطَبَاءُ أُمَّتِکَ- یَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ یَنْسَوْنَ أَنْفُسَهُمْ- وَ هُمْ یَتْلُونَ الْکِتَابَ أَ فَلَا یَعْقِلُونَ.»(۲) . این روایت، شبیه همان روایت است، و ممکن است مکرر هم باشد؛ حضرت در معراج دو دسته را دیده اند، یک دسته را از خودشان پرسیدند و دسته ی دیگر را از جبرئیل.

روایت دوم

حدیث دیگری که صاحب وسائل به آن استنادفرموده، حدیثی است که از «خصال» و «روضه الواعظین» نقل می کند، و همچنین از تحف و مشکات الانوار: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ رَفَعَهُ إِلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّمَا یَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ مَنْ کَانَتْ فِیهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَامِلٌ بِمَا یَأْمُرُ بِهِ وَ تَارِکٌ لِمَا یَنْهَی عَنْهُ عَادِلٌ فِیمَا یَأْمُرُ عَادِلٌ فِیمَا یَنْهَی رَفِیقٌ فِیمَا یَأْمُرُ وَ رَفِیقٌ فِیمَا یَنْهَی.»(۳) .

۱- (۶) مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، العلامه المجلسی، ج ۱۰، ص۱۲۸.

۲- (۷) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۱۶، ص۱۵۱ و ۱۵۲، ابواب وجوبهما وتحریم ترکهما، ب۱۰، ح۱۱، ط آل البیت.

۳- (۸) الخصال، الشیخ الصدوق، ج ۱، ص۱۰۹.

اگر گفتیم: «إنما دلالت بر حصر می کند»، حضرت می فرماید: «فقط کسی که دارای این خصال ثلاثه باشد، امربه معروف می کند.». و این اِخبار، در مقام انشاء است؛ یعنی غیر از اینها نباید امربه معروف کنند.

روایت سوم

روایت دیگر، حدیث هشتم همین باب دهم است: «قَالَ وَ قَالَ ع (وَ أْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ ائْتَمِرُوا بِهِ) - وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تَنَاهَوْا عَنْهُ- وَ إِنَّمَا أُمِرْنَا بِالنَّهْيِ بَعْدَ التَّنَاهِي.»(۱) .

صدر این روایت، دلالتی بر مدعا ندارد. محل استدلال، جمله ی اخیر است: «و إنما اُمرنا بالنهی بعد التناهی»؛ بعد از این که خودمان منتهی از نهی شدیم و از منکر دوری کردیم، امرشده ایم به این که از منکر نهی کنیم.

این روایت، این شرط را برای «نهی ازمنکر» اثبات می کند، چطور می توانیم این شرط را شرط امربه معروف هم قراردهیم؟ دو راه برای این تعمیم داریم:

راه اول: فصلی بین امربه معروف و نهی ازمنکر نیست، پس به سبب «عدم قول به فصل» امربه معروف هم همین شرط را دارد.

راه دوم: تناهی، از افعال منکر یا از تروک واجب است؛ ما وقتی، هم از افعال منکر تناهی داشته باشیم و هم از تروک واجبات، امرشده ایم به این که، هم نهی کنیم از منکرات و هم نهی کنیم از تروک واجبات. پس این روایت مستقیماً (بدون استفاده از «عدم قول به فصل») شامل امربه معروف هم می شود.

روایت چهارم

حدیث بعدی: «وَ لَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ يُؤْمَرَ بِهِ وَ لَا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ يُنْهَى عَنْهُ.»(۲) ؛ کسی که (به اطرافیانش) امرشده «امربه معروف»ش کنند، نباید امربه معروف کند.

۱- (۹) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۱۶، ص۱۵۱، ابواب وجوبهما وتحریم ترکهما، ب۱۰، ح۸، ط آل البیت.
۲- (۱۰) لکافی الشیخ الکلینی، ج ۵، ص۱۸، ط الإسلامیه.

روایت پنجم

چند حدیث دیگر هم هست که صاحب جواهر و شیخ بهائی نگفته اند، از باب نمونه دو سه تا عرض می کنم:

این حدیث را مرحوم آمدی در غرر آورده اند که امیرالمؤمنین فرمودند: «کفی بالمرء غوایه أن یأمر النّاس بما لا یأتمر به و ینهاهم عمّا لا ینته عنه.»(۱) .

روایت ششم

امیرالمؤمنین در نهج البلاغه فرمودند: «کَانَ لِی فِیمَا مَضَی أَخٌ فِی اللَّهِ وَ کَانَ [یُعَظِّمُهُ] یُعْظِمُهُ فِی عَیْنِی صِغَرُ الدُّنْیَا فِی عَیْنِه إلی أن قال: وَ کَانَ یَقُولُ مَا یَفْعَلُ [مَا یَقُولُ] وَ لَا یَقُولُ مَا لَا یَفْعَل .». یکی از صفات برجسته ای که باعث شده بود این شخص در چشم حضرت برجسته بشود، این بود که «لایقول ما لایفعل»، پس مطلوب است که آنچه انجام نمی دهی، نگویی.

روایت هفتم

آخرین حدیث: ص۵۱۲ هامش مرحوم طبرسی در مکارم الاخلاق: «لَاتَکُونَنَّ مِمَّنْ یَهْدِی النَّاسَ إِلَی الْخَیْرِ وَ یَأْمُرُهُمْ بِالْخَیْرِ وَ هُوَ غَافِلٌ عَنْهُ یَقُولُ اللَّهُ تَعَالَی أَ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَکُم ... لَا تَکُنْ مِمَّنْ یُشَدِّدُ عَلَی النَّاسِ وَ یُخَفِّفُ عَنْ نَفْسِهِ یَقُولُ اللَّهُ تَعَالَی لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ »(۲) : اینطور نباش که برای مردم روایات غلاظ و شداد را بخوانی، اما خودت را رهاکرده باشی.

عقل

دلیل عقل که مرحوم شیخ بهایی نقل فرموده، این است که فرموده اند: «أنّ اهتداء الغیر، فرع الاهتداء، و الإقامه بعد الاستقامه، و لهاذا قیل: إن الإصلاح زکاه نصاب الصلاح.». ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش؟! کسی می تواند انحرافات دیگران را به استقامت تبدیل کند که خودش استقامت داشته باشد و در راه صحیح باشد. بنابراین عقل هم می گوید: کسی که خودش عادل نیست، نباید به لباس هدایتگر دربیاید.

۱- (۱۱) غرر الحکم و درر الکلم، تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، ص۵۲۲.

۲- (۱۲) مکارم الأخلاق، رضی الدین أبی نصر الحسن بن الفضل الطبرسی، ص۴۵۷.

اصلاح نمودن نفوس مردم، زکات نصاب صلاح است؛ یعنی اگر کسی صلاحتیش به حد بالایی رسید، زکاتش را باید بدهد و دیگران را هم اصلاح کند. اینجا هم تا صلاحیت خود انسان به حد نصاب نرسد، اصلاح کردن دیگران واجب نیست.

اینها مجموعه ی ادله ای بود که اقامه شده برای اشتراط «عدالت»، یا لااقل فاعل همان معروفی باشد که به آن امرمی کند.

موضوع: شرایط امر به معروف (شرط پنجم: عدالت / نقد اجمالی ادله ی اشتراط) ۹۶/۰۶/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه مباحث گذشته:

ادله ی قائلین به اشتراط «عدالت» بیان شد.

پاسخ از ادله ی اشتراط

در مقام پاسخ از این ادله، دو منهج وجود دارد: اجمالی و تفصیلی.

منهج اجمالی

در منهج «اجمالی» لزومی ندارد تک تک آن ادله را جداگانه بررسی کنیم؛ چون وجوهی وجود دارد که باعث می شود اجمالاً علم پیداکنیم که آن ادله، حجت بر این اشتراط نیست. صاحب جواهر هم که فرموده: «کل ذلک لإطلاق ما دل علی الأمر بهما کتابا و سنه و إجماعا من غیر اشتراط للعداله»(۱) شاید ناظر به همین منهج اجمالی بوده است.

بزرگان فقه از چند راه، این جواب اجمالی را داده اند:

راه اول: تراکم دلالت اطلاقات

راه اول، از جواهر استفاده می شود؛ که تحکیماً للنص علی الظاهر، أو الأظهر علی الظاهر، أو ما یتأبّی عن التقیید، باید اطلاقات را مقدم کنیم. این کلام صاحب جواهر توضیح لازم دارد؛ که چطور از آن اطلاقات دست برداریم؟! این حرف صاحب جواهر، بر اساس قواعد اصولی است. خلاصه ی کلام ایشان این است که: یا خواسته ببرد تحت تحکیم نص بر ظاهر، یا خواسته ببرد تحت حمل ظاهر بر اظهر، در اثر این که ضمّ این «اطلاقات» موجب نصوصیت یا اظهریت می شود. یا خواسته بگوید اطلاقات اِبای از تقیید دارد.

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، الشیخ محمد حسن النجفی، ج ۲۱، ص۳۷۴ .

تقریرهای راه اول

تقریر اول: نص

ما اطلاقاتی داریم که می گوید: «مروا بالمعروف» بدون هیچ شرطی؛ هم فاسق را می گیرد و هم عادل را. از طرف دیگر ادله ای داریم که ظاهرش اشتراط عدالت است. فرض کنیم می پذیریم که ظاهر این ادله اشتراط است، اما این دلالت فقط «ظاهر» است. اما آن اطلاقات در اثر تراکم و تعاضد، شبیه نص می شود؛ احتمال خلاف در آن نمی دهیم. گاهی نص، حاصل یک کلام است. اما گاهی کلام هایی که تک تک شان نص نیستند و هر کدام فقط ظاهر هستند، باعث می شود که مدلول مجموع شان نص بشود و احتمال خلاف ندهیم؛ شبیه تواتر است که تک تک اخبار، ظنّی هستند، ولی مجموع شان قطعی است.

بزرگان می فرمایند: وقتی ائمه ده ها بار و صدها بار به اشخاص مختلف، به «ظهور» مطلبی را فهمانده اند، یقین می کنیم که همین ظاهر مرادشان است و احتمال خلاف نمی دهیم. پس ظهورهای متراکم منشأ می شود که «نص» درست بشود. این نص در ناحیه ی اطلاقات، بر ظهور ادله ی دالّ بر اشتراط مقدم می شود تحکیماً للنص علی الظاهر.

بنابراین می فهمیم این «ظاهر» مراد نیست و به قول صاحب جواهر، مصبّ انکار این نیست که: «چرا می گویید؟!»، بلکه مصبّ اشکالی که در این آیات و روایات به ما می گیرند، این است که: «چرا خودتان نمی کنید؟!».

تقریر دوم: اظهر

مرحوم آخوند، در حاشیه شان بر رسائل می فرمایند که گاهی ظهور در اثر جملات مختلفی که صادرشده ایجادمی شود؛ هر جمله ای آن ظهور را ندارد، اما جمله های مختلف که کنار هم گذاشته می شود، چنین ظهوری حاصل می شود. بنابراین در کتاب و سنت باید به این ضابطه هم توجه کنیم که تراکم ظهورات گاهی باعث نص می شود.

ص: ۱۴

تقریر دوم این است که تراکم اطلاقات اگرچه ایجاد نصوصیت نمی کند و لایزال احتمال خلاف می دهیم، اما باعث می شود که اطلاقات نافی اشتراط «عدالت»، قطعاً اظهر از این روایاتِ ظاهر در اشتراط «عدالت» باشد.

تقریر سوم: ابای از تقیید

تقریر سوم که ممکن است نظر شریف صاحب جواهر به آن باشد، این است که همانطور که شیخنا الاستاذ شیخ کاظم تبریزی و محقق حائری قائل بودند، مطلقات اگر فراوان و متراکم بود، تأبّی از تقیید پیدامی کنند ولو تراکم به حدی نباشد که به نصوصیت یا اظهریت برسد؛ دعب عقلا ـ این نیست که یک قانونی را صدها بار مطلق تکرارکنند و به مناسبتی مقیّدش را ذکرکنند.

مناقشه: عدم تراکمِ اطلاقاتِ در مقام بیان

همانطور که سال گذشته مفصلاً بحث کردیم، ما دلیلی بر «وجوب» از آیات پیدانکردیم. روایات مبارکات هم بسیاری از آنها در مقام اجمال بود؛ حیث دیگری را متعرض می شد و متعرض حیث این شرط نبود. پس آن مطلقاتی که ناظر به این شرط است، آنقدر فراوان نیست که از ضمّ آنها به یکدیگر، باعث بشود این اطلاقات، نص یا اظهر بشود. پس ولو این کبری را بپذیریم که نص و اظهر بر ظاهر مقدم می شود، ولی این کبری، اینجا صغری ندارد.

شاید مجموع روایاتی که در مقام بیان باشد، به اندازه ی انگشتان یک دست نشود. درست است که در باب «امربه معروف» روایات زیادی داریم، ولی تحریض بر اصل امربه معروفِ تشریع شده است، اما ناظر به شروطش نیست؛ مثل این است که بگوید: «نمازتان را ترک نکنید»، این کلام در مقام بیان شروط نیست، بلکه در مقام تحریض به اصل نمازی است که تشریع شده. بسیاری از ادله ی امربه معروف از جمله ادله ای که در کتاب آمده، تحریض به انجام است و اطلاقی ندارد.

ص: ۱۵

آن موقعی که آن اطلاقات را بررسی می کردیم و بعضی معترض بودند که: «چرا بعد از بررسی چند اطلاق بحث را تمام نمی کنید؟»، اثرش را اینجا ببینند؛ ما الآن می دانیم که آن اطلاقات آنقدر فراوان نیست که این جواب اجمالی اینجا جا داشته باشد. صاحب جواهر کأنّ به وسائل نگاه کرده دیده ده باب در این موضوع داریم، گفته: «پس روایات فراوان است و نمی توانیم دست از آنها برداریم».

راه دوم: محذور تعطیل حسبه

راه دوم، فرمایش محقق بهائی است؛ ایشان فرموده: «فلو تمّت دلائلکم، لاقتضت عدمَ وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر الا علی المعصوم علیه السلام و مَن لم یقع منه مِن حین بلوغه او من حین توبته ذنبٌ صغیر و لا کبیر، فینسدّ باب الحسبه.».

استدلال(۱)

صغری: اشتراط عدالت، باعث تعطیل شدن حسبه است.

کبری: تعطیل شدن حسبه، باطل است، پس حکمی که باعث تعطیل شدن آن بشود را شارع جعل نکرده است.

نتیجه: پس شارع «اشتراط عدالت» را جعل نکرده است.

این دلیل قطعی، باعث می شود که آن ادله ی ظنّیه ی دالّ بر «اشتراط» را تأویل کنیم.

توضیح صغری

برای توضیح و تنقیح صغری، دو نکته را باید توضیح بدهیم: اولاً امربه معروف حسبه است. و ثانیاً اشتراط «عدالت» باعث تعطیل شدن امربه معروف می شود.

اولاً امربه معروف حسبه است

حسبه، اموری است که شارع راضی به ترکش نیست و به عهده ی شخص خاصی هم نیست. لذا در دولت های سابق اداره ای بوده تحت عنوان «اداره الحسبه» که همین امور را عهده دار بوده است. امربه معروف هم همینطور است، و لذا مرحوم شهید اول در دروس و مرحوم فیض کاشانی در «مفاتیح» امربه معروف را ذیل «کتاب الحسبه» آورده اند.

۱- (۲) استاد تصریح به تفکیک صغری و کبری نکردند.

ثانیاً اشتراط ملازمه دارد با تعطیل شدن حسبه

در جـامعه، غیر از معصومین و غیر از کسانی که بعـد از بلوغ شان هیـچ گناهی از آنها سـرنزده، و نیز کسانی که بعـد از توبه از آنها گناهی سـرنزده، این افراد انگشت شمارند. پس اگر عدالت شرط باشد، وظیفه ی امربه معروف که از مصادیق حسبه است را از همه ی مردم به جز افراد معدودی برداشته ایم! پس «حسبه» را چه کسی انجام بدهد؟!

مناقشه

آیا فرمایش شیخ تمام است یا تمام نیست؟ إن شاءالله فردا.(۱)

موضوع: شرایط امربه معروف (شرط پنجم: عدالت / ادامه ی جواب های اجمالی و مناقشات آنها) ۹۶/۰۶/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

ادله ی اشتراط را بیان کردیم، در پاسخ به این ادله، گفتیم: دو منهـج هست: منهـج اجمالی، و منهج تفصـیلی از طریق بررسـی تک تک ادله ی دالّ بر وجوب.

در منهج اجمالی، راه اول (که تقویت اطلاقات از طریق تراکم آن بود) را گفتیم و مناقشه کردیم و گفتیم که تراکمی نبوده.

راه دوم، فرمایش محقق بهائی بود؛ حاصل فرمایش ایشان این بود که اگر «عـدالت» شـرط باشـد، تعـداد کسانی که اصـلاً گناه نمی کننـد یـا بعـد از توبه گناه نمی کننـد، آنقـدر انگشت شـمار است که باعث تعطیل شـدن باب «حسـبه» می شود. و مطمئن هستیم که شارع راضی به ترک حسبه نیست، پس باید دست از ظواهر دالّ بر اشتراط «عدالت» برداریم تا حسبه تعطیل نشود.

۱- (۳) شایـد یک مناقشه این باشد که: «این دلیل، اشتراط «عدالت» را ردمی کند، اما اشتراط «انجام معروف» را ردنمی کند.». شایـد هم یک مناقشه این باشـد که باعث تعطیل شدن حسـبه نمی شود، بلکه باعث تعطیل شدن حصه ای از حسـبه می شود. و تعطیل شـدن حصه ای از یک واجب، معلوم البطلان نیست. پس محـذور را باید همان تعطیل شدن امربه معروف قراربدهیم، نه تعطیل شدن حسبه. مقرر.

مناقشات و جواب به استدلال راه دوم

این کلام، اشکالات عدیده ای دارد:

جواب اول: اشکال نقضی به باب «قضاوت» و «طلاق»

یکی از لوازم زندگی بشر، «قضاوت» است؛ دعاوی، فراوان است، و اگر قضاوت نباشد، شیرازه ی امور به هم می ریزد. در مسأله ی «قضا»، هم قاضی و هم «بیّنه» باید عادل باشد. اگر اشتراط «عدالت» در باب حسبه به خاطر «قلّت عدول» مستلزم تعطیل شدن آن می شود، اشتراط عدالت در باب قضاوت هم به همان خاطر، مستلزم تعطیل شدن باب قضاوت و شهادت می شود! هر جوابی که آنجا می دهید، اینجا هم بدهید؛ ممکن است آنجا بگویید: «این شرط، در شرایط عادی شرط است؛ وقتی عدول زیاد باشد این شرط هست، وقتی عدول کم بشود شرط نیست و لذا بعضی در باب قضاوت «وثاقت» را کافی دانسته اند.». اگر آنجا این جواب را دادید، اینجا هم همین جواب را بدهید.

و همچنین در باب «طلاق» عدالت شهود لازم است؛ این اشکالِ تعطیل شدن به خاطر قلّت عدول، در باب «طلاق» هم هست.

نمازجماعت را می شود ترک کرد اگر عادلی پیدانشود، به علاوه ی این که امام جماعت باید نزد مأمومین عادل باشد، ولی «قضاوت» و «شهادت» و «طلاق» را نمی شود رهاکرد. خصوصاً که در نمازجماعت، کافی است که امام نزد مأموم عادل باشد و درنتیجه ممکن است مأمومین به خاطر خبرنداشتن از برخی گناهان امام جماعت، او را عادل بدانند ولی خودش به خاطر خبرداشتن از گناهانش خودش را عادل نداند. ولی در باب امربه معروف باید نزد خودش عادل باشد و درنتیجه «قلّت عدول» در مانحن فیه خیلی بیشتر از امام جماعت است.

جواب دوم: اشکال حلّی

درست است که همه ی مردم عادل نیستند، ولی بحمدالله عدول فراوان است. درست که الآن شرایط دینداری سخت تر شده و درنتیجه تعداد عدول کمتر شده، ولی باز هم کم نیست.

ص: ۱۸

جواب سوم: کل حسبه تعطیل نمی شود

آیـا مقصودتان کل امور حسبیه است؟ یا خصوص امربه معروف؟ اگر اولی مقصودتان است، کل امور حسبیه تعطیل نمی شود؛ خصوصاً که امور حسبیه اگر عادلی نبود، فاسق بایـد انجامش بدهد. و اگر خصوص حصه ی امربه معروف تعطیل بشود، چطور دلیل «حسـبه» آن را نفی می کند؟! پس مطلق امور حسبیه تعطیل نمی شود، و ادله ی حسـبه تعطیل شدن این حصه را نفی نمی کند.

به علاوه ی این که اگر شـرطی از امربه معروف در شـرایطی متوفّر نبود مثلاً هر کسـی که امربه معروف کند را چاقو بزنند، آن شرط در آن شرایط ساقط است.

سؤال: دلیل بر سایر امور حسبیه؟

پاسخ: عقلی است؛ اگر مراعات نشود، اختلال نظام لازم می آید.

اشـکال: فهـم مـا از ادله ی امربه معروف این است که امربه معروف حکمـتی دارد که اگر این شـرط باشـد، آن حکمت محقق نمی شود.

پاسـخ: مـا که در مقابـل شـارع دکـون بـازنکرده ایم! اگر از ادله ای اشـتراط بفهمیم که شـارع می گویـد: «بـا این خصوصـیت حکمت دارد»، پس بدون این خصوصیت، امربه معروف حکمتی ندارد که اگر ترک بشود و افراد معدودی انجامش بدهند آن حکمت تحصیل نشود.

اشـکال: این محـذورِ تعطیل شـدن حسـبه به خاطر قلّت آمرین به معروف، در اشتراط «عـدالت» می آید، ولی در اشتراط «انجام معروف» نمی آید.

پاسخ: بله درست است؛ این محذور، آنجا نمی آید.

راه سوم: محذور مخالفت با اجماع

شیخ بهائی فرموده: محذور دیگری که لازم می آید، مخالفت این روایات با اجماع است.

تقریب استدلال

از طرفی، به اتفاق فقها، گناهان صـغیره ی نادره، منافی با عدالت نیست؛ کسی که نادراً گناه صغیره از او سرمی زند، از عدالت ساقط نمی شود حتی اگر استغفارنکند.

از طرف دیگر، این روایات نمی گوینـد: «عـدالت شـرط است»، می گویـد: «شـرط است که شـما آنچه که می گوییـد را عمل کنیـد.»، پس مفـاد این روایـات، این است که کسـی که امربه معروف می کنـد، بایـد آن معروف را ولو ترکش صـغیره باشـد،

صرف نظر کند. و کسی که نهی از منکر می کند، باید از آن منکر ولو صغیره باشد اجتناب کند.

ص: ۱۹

از طرف دیگر اجماع فقهاست که بر عادل لازم است امربه معروف کند ولو مرتکب صغیره می شود؛ چون انجام این صغیره منافاتی با عدالت ندارد.

فرض کنید زید فقط مرتکب فلان گناه صغیره است و درنتیجه به اجماع فقها عادل است. و فرض کنید زید، عمرو را در حال ارتکاب همان صغیره ای که خودش به آن مبتلاست می بیند. در این صورت، از طرفی به اجماع فقها امربه معروف بر زید واجب است چون عادل است و قدر متیقّن از کسانی که امربه معروف بر آنها واجب است عادل است، و از طرف دیگر طبق ادله ی «لم تقولون ما لاتفعلون؟!» بر زید حرام است عمرو را نهی ازمنکر کند. پس این روایات، مخالف با اجماع است.(۱)

ممکن است بگویید: «به واسطه ی این اجماع، آن روایات و آیات را تخصیص می زنیم؛ اگر امر به واجبی کند که ترکش صغیره است، اطلاق آیات و روایاتِ مثبِت شرط پنجم شاملش می شود، ولی اجماع این مورد را از تحت این اطلاقات خارج می کند و لذا تهافتی نیست؛ مدلول اجماع تخصیصاً از تحت اطلاق آن ادله خارج می شود.»، جواب این است که لسان این آیات و روایات مثل «لم تقولون ما لا تفعلون؟!»، لسانی است که آبی از تخصیص است.

قائلین به اشتراط چطور از این اشکال جواب می دهند و این ظواهر را بر چه معنایی حمل می کنند تا بدون این که تخصیص خورده باشد با اجماع مخالف نباشد؟ هر جوابی که اینجا می دهند، آنجا هم بدهند و بر همان معنا حمل کنند.

شیخ بهایی فرموده: «و أیضا فالصغائر النادره لاتُخِلّ (خللی واردنمی کند) بالعداله. و لفاعلها أن ینهی عن المنکر اتفاقاً مع اندراجه فی الآیتین و الحدیث. و ما هو جوابکم فهو جوابنا.»، ما هم با اضافه کردن «اباء از تخصیص» اصلاحش کردیم.

ص: ۲۰

۱- (۱) این پاراگراف، از مقرر است.

مناقشه ی اول: این اجماع، محتمل المدرکیت است

اولاًـ این که علما اتفاق دارند بر این که «بر فاعل صغیره هم واجب است نهی ازمنکر کند.»، اتفاق کاشف از قول معصوم نیست؛ چون ممکن است در اثر اجتهاد و استنباط باشد؛ چون ادله ی دو طرف (وجوب امربه معروف و ادله ی مثل «لم تقولون ما لاتفعلون؟!») وجود دارد، مُعْظم فقها در اثر اجتهاد و استنباط شان این فتوا را داده اند.

مناقشه ی دوم: اصلاً اجماعی نداریم

ثانیاً خود این مسأله که «انجام صغیره، موجب خروج از عدالت نمی شود.» اول کلام است؛ چنین اجماع و اتفاقی نداریم تا قرینه ی قطیعه ای بشود که یک جواب اجمالی را فراهم کند.

سؤال: این اتفاق اگر بین قدما باشد، آیا کاشف از نظر معصوم نیست؟

پاسخ: حتی اگر بین قدما باشد، وقتی بر اثر اجتهاد باشد، کاشف از نظر معصوم نیست.

راه چهارم: اعراض مشهور

محقق آقاضیاء فرموده: ما قبول داریم که این آیات و روایات، مدلول اولی ش همین اشتراط به «عدالت» یا «انجام معروف» است. ولی این دلالت، مورد اِعراض مشهور است، آن هم مشهوری که کاد أن یکون اجماعاً؛ شونه به شونه ی اجماع می زند. دلالتی که مورد اعراض مشهور باشد، حجت نیست، ولو دلالت کتابی باشد. این، یک مطلب مهم اصولی است. این کلام ایشان، نیاز به توضیح دارد.

بیان اول: شبیه تضعیف سند

احتمال اولی که در کلام ایشان می رود، این است که بخواهند همان فرمایشی را که در سند است بگویند؛ که اعراض مشهور، کاسر حجیت سند است؛ یعنی اگر سندی داریم که رواتش همگی ثقات هستند اما مشهور از آن سند اعراض کرده اند و به حرف آنها گوش نمی دهند، علی رغم این که این روایت واجد شرایط است، حجت نمی باشد، بلکه کلّما ازدادَ صحةً ازداد بُعداً؛ چون بنای عقلا بر عمل به همچنین خبری نیست، و عمده دلیل «حجیت خبر واحد» سیره ی عقلاست. البته بعضی مثل محقق خوئی این را قبول ندارند و می فرمایند: اعراض مشهور، لا جابرٌ و لا کاسرٌ.

بیان دوم: احتمال وجود قرینه

احتمـال دومی که در کلام ایشان می رود، این است که می خواهنـد بفرماینـد که: با «اعراض مشـهور»، اصالت «عـدم قرینه» از کـار می افتـد؛ وقـتی می توانیم به ظـاهر عمـل کنیم که قرینه بر خلافش نباشـد، نه متصـل و نه منفصـل. در معمول موارد، با اصـالت «عـدم قرینه» که یـک اصـل عقلائـی است، احرازمی شود که بناء عقلا بر این است. اما این بناء عقلا کجاست؟ کجا به این اصالت عـدم قرینه تکیه می کننـد؟ جایی که یک ملامحی و یک اموری که انسان را در تردیـد بینـدازد و احتمال قوی در نفس ایجادکنـد که شایـد قرینه ی حافّه ای و زمینه ی ذهنی عامِ در آن زمان وجود داشـته که بر آن اساس اطلاق نمی فهمیـده انـد، وجود نداشـته باشـد. اگر چنین قرینه ای باشد، در این موارد اصالت عدم قرینه جاری نمی شود و ظهور حجت نیست. این قانون، در خیلی جاها به درد می خورد؛ این را، هم محقق همدانی در «مصـباح الفقیه» استفاده کرده، هم شهیدصدر در «بحوث فی شرح العروه» در جاهایی استفاده کرده.

و در مانحن فیه اینچنین است؛ اینجا تمام فقها الا مَن شذّ منهم گفته اند: عدالت شرط است و گفته اند ولو خودش عاصی است ولی وظیفه اش این است که اگر دید دیگری دارد انجام می دهد نهی کند. این اجماع یا شـهرت قویه، به ذهن ما می آورد که لعلّ این روایات، مقرون به یک امر ذهنی مسلّمی بوده که می فهمیـده انـد اطلاق ندارد. به خاطر چنین احتمالی، بنای عقلایی در این ظرف وجود نـدارد بر این که قرینه ای وجود نـدارد. مثل این است که کاغـذی به دست ما برسد که قسـمتی از آن پاره شده باشد، همانطور که کسی اینجا اصالت عدم قرینه جاری نمی کند، در مانحن فیه هم کذلک.

البته «شاید»ی که هیچ شاهدی نداشته باشد، لایُعتنی به. اما این احتمال، احتمالی است که شاهد قوی دارد؛ سلف و خلف همه از این روایات اعراض کرده اند و چنین فهمی نداشته اند و اطلاق نفهمیده اند؛ پس لعلّ قرینه ای بوده ولو غیرملفوظه. و اجماع لازم نیست کاشف از دلیل لفظی باشد؛ لازم نیست بگوییم روایتی بوده و از بین رفته، اجماع می تواند کاشف از یک امر لبّی و غیر ملفوظ باشد؛ یعنی روشن بوده که مواضع ائمه این است و همه می فهمیده اند. مثلاً ـ اجماع داریم بر این که چهارزانو نشستن در مسجد اشکالی ندارد؛ چون امیرالمؤمنین و امام صادق را می دیده اند، و لزومی هم نمی دیده اند که نقلش کنند؛ چون سلوک متعارف و متداول بوده، بعدی ها هم وقتی می دیدند که قبلی ها همه همینطور گفته اند، آنها هم همان را می گفته اند.

بنابراین جواب دیگری که اجمالاً می دهیم بدون این که لازم باشد تک تک این روایات را بررسی کنیم، همین است که به خاطر شهرت نزدیک به اجماع، می فهمیم که خلاف این ظواهر مراد بوده است.

مختار: آخرین منهج به بیان دوم

ما این جواب اجمالی اخیر از آقاضیاء را قبول داریم، به این بیان دومی که گفتیم.

جواب های، تفصیلی برای یکشنبه.

موضوع: شرایط امربه معروف (شرط پنجم: عدالت / ادامه ی مناهج اجمالی / و شروع منهج تفصیلی) ۹۶/۰۶/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

در بررسی شرط پنجم، ادله ی اشتراط عدالت را بررسی کردیم، و گفتیم که از این ادله، به دو منهج می توانیم پاسخ بدهیم: اجمالی و تفصیلی. در منهج اجمالی، چهار راه را گفتیم، امروز می خواهیم راه پنجم را بگوییم.

سؤال: درباره ی این قاعده که «اصالت عدم قرینه در صورت احتمال معتنابه جاری نمی شود» و تطبیق آن بر مانحن فیه، سه سؤال داریم:

ص: ۲۳

اولاً مسأله ی ما با توجه به این که مسأله ی ما از معصوم تحقق پیدانکرده و در اعصار گذشته این مسأله مطرح نبوده است، آیا احتمال عقلائیه ی این قرینه وجود دارد؟

ثانیاً: شهرت باید متصل به آن عصر باشد، در فتاوایی که ما داریم، مال زمان ائمه نیست؛ اولین زمان شروع شهرت کی بوده؟ شاید اصحاب ائمه همین اشتراط عدالت را فهمیده اند ولی فتاوای آنها به دست ما نرسیده است؟ ما نظر مخاطبین عصر معصومین را چطور می توانیم بفهمیم؟

ثالثاً آیا درباره ی قرآن هم همین قاعده جاری است؟

پاسخ: اینها مباحث اصولی است؛ اگر بخواهیم اینها را اینجا مطرح کنیم، پس بحث «حجیت خبر واحد» را هم باید اینجا بررسی کنیم! لکن در حد خلاصه پاسخ می دهم:

پاسخ سؤال اول: احتمال این که شهرت بر این بوده، یک احتمال معتدٌّبه ی است. و احتمال معتدبهِ وجود قرینه، نیاز به احراز شهرت ندارد؛ احتمال معتدبهِ شهرت هم باعث احتمال معتدبهِ وجود قرینه بر خلاف اطلاق می شود. به علاوه ی این که این شهرت، خلفاً و سلفاً محرز است.

پاسخ سؤال دوم: از ائمه داریم که خطاب می کنند به جمعی که بالاخره بعضی از آنها عادل نیستند که: «چرا امربه معروف نمی کنید؟!»، اگر «عدالت» شرط باشد، مثل این است که حضرت به مردها خطاب کند: «چرا غسل حیض نمی کنید؟!».

پاسخ سؤال سوم: درباره ی قرآن شریف هم اشکالی ندارد که به ارتکازات زمان خودش اعتمادبشود، فلذا بعدی ها که می خواهند از قرآن استفاده کنند، باید به این جهات هم توجه کنند که: «آیا در آن زمان هم ارتکازی بوده یا نه؟».

سؤال: آیا ارتکازات مردم آن زمان اگر باعث احتمال معتدبه شد نمی توانیم اطلاق گیری کنیم؟ یا چون قرآن خطاب به همه ی انسان هاست، ارتکازات همه ی زمان ها را باید لحاظ کنیم؟

ص: ۲۴

پاسخ: فقط همان زمان.

اشکال: مردم آن زمان چه خصوصیتی داشته اند؟

پاسخ: مخاطب اولیه بوده اند. «کالعرجون القدیم» را الآن هیچ کس نمی داند؛ این اصطلاح الآن متروک است، به ارتکاز همان زمان باید مراجعه کرد.

اشکال: این، در فهم ظواهر الفاظ است، بحث ما در قرائنی است که باعث فهم خلاف ظاهر می شود.

پاسخ: قرائن حافّه هم همینجور است؛ آن روز چه قرائن حافه ای وجود داشته اند؟ همان ها را باید لحاظ کنیم.

راه پنجم: تعارض و رجوع به اخبار علاجیه

راه پنجم برای منهج اجمالی، این است که بگوییم: اگرچه تراکم این اطلاقات باعث نصوصیت یا اظهریت نمی شود که به راه اول به تقریر اول یا دوم برگشت کند، ولی باعث اباء از تقیید می شود؛ مطلق که ادله ی امربه معروف باشد قابل تقیید نیست، درنتیجه با ادله ی مقیِّده ی مثبِت اشتراط تعارض می کنند. جمع عرفی هم نداریم که به راه اول به تقریر سوم برگشت کند. در این صورت، تساقط نمی کنند، بلکه باید به اخبار علاج رجوع کرد. اولین مرجِّحی که در مانحن فیه قابل تطبیق است، «ما اشتهر» است.

بنا بر مسلک کسی که می گوید: «ما اشتهر» یعنی ما اشتهر فتویً»، واضح است که فتوی به اطلاق ادله ی امربه معروف و «عدم اشتراط عدالت» اشهر است.

بنا بر مسلک کسی که می گوید: «هم شهرت فتوایی را شامل می شود و هم شهرت روایی را»، در این صورت اگر تراکم اطلاقات ادله ی امربه معروف را بپذیریم، باز هم «ما اشتهر» باعث ترجیح امربه معروف می شود.

مناقشه ی اول: عدم تراکم اطلاقات

همانطور که قبلاً هم گفتیم، صغرای این استدلال یعنی تراکم اطلاقات ادله ی امربه معروف، تمام نیست؛ چون اکثر این اطلاقات، در مقام بیان شرایط امربه معروف نیستند، بلکه در مقام ترغیب به اصل امربه معروف هستند، مثل روایاتی که مدح می کنند کسی را که نمازمی خوانند.

مناقشه ی دوم: عدم جریان اخبار علاج در قرآن

بنا بر این که از بعضـی آیات امربه معروف «وجوب» را برداشت کنیم، در هر دو طرفِ تعارض اگر قرآن شـریف باشد، ادله ی علاـج، شامـل چنین تعارضـی نمی شـود. این، یـک بحث اصولی است؛ ظـاهر اخبـار علاـجیه این است که در جـایی که طرف معارضه «آیات» باشد جاری نمی شود؛ چون مسأله ای که آنجا به معصوم عرضه می شود، تعارض خبرین است.

پس اخبار علاجیه تعارضـی که احـدالاطراف یا طرفینش آیات باشـد را شامل نمی شود، الا این که کسـی اولاً مثل شـیخ اعظم قائل بشود به این که: «از ادله ی علاج، تعدی از مرجحات منصوصه فهمیده می شود و این اخبار می خواهند «کل ما یقرِّب إلی الواقع» را بگویند و آن مواردی هم که نام برده اند از باب «مثال» است.»، و ثانیاً از موضوعش هم تعدی کند به این که مراد در این اخبار، مطلق دلیل است ولو آیات شـریفه ی قرآن باشـد؛ اگر کسـی در «اصول» این دو مبنا را داشـته باشد، اینجا از این راه هم می توانـد برود. و الاـ فلاـ اینجـا احتیاج به بحث های اصولی دارد. اصول، در تار و پود فقه، تنیـده است. و این که کسـی خیال کند فقهِ بدون اصول، قابل پیاده شدن است، خیال باطلی است. (۱)

مختار: پذیرش راه چهارم به بیان دوم

در منهـج اجمـالی پنـج راه گفتیم، و از آن راه هـا فقـط راه چهـارم به بیان دوم را پـذیرفتیم؛ که اجماع یا شـهرت قویه بر عـدم اشـتراط عـدالت، بـاعث احتمـال معتنـابه می شود نسبت به این که یـک قرائنی در آن زمـان بوده که از ادله ی اشـتراط، چنین اطلاـقی که شامـل موارد وجوب امربه معروف هم بشود نمی فهمیـده انـد. و به خـاطر این احتمال معتنابه، بناء عقلا، بر «اصالت عدم قرینه» نبوده و درنتیجه مقدمات حکمت تمام نبوده و ما هم چنین اطلاقی را از این ادله نمی فهمیم.

۱- (۱) ما متوجه نشـدیم: «چرا اسـتاد بحث تعـدی از مرجحات منصوصه را هم فرمودنـد؟»! چون در مانحن فیه، صـرف نظر از مناقشه ی اول، مرجِّح منصوصه داریم و نیاز نیست این مناقشه را مبتنی کنیم بر «تعدی از مرجحات منصوصه» کنیم.

منهج تفصیلی

گفتیم: در پاسخ به ادله ی اشتراط، دو منهج داریم: اجمالی و تفصیلی. در منهج اجمالی، پنج راه گفتیم. در منهج تفصیلی، تک تک ادله ی اشتراط را بررسی می کنیم.

آیات

آیه ی اول: أ تأمرون الناس بالبر و تنسون انفسکم؟!

اولین آیه ای که به آن استدلال شد، « أَ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَکُمْ»(۱) بود.

مرور تقریب استدلال

از این آیه شریفه استفاده می شود که این کار که انسان امر به نیکویی ها کند و خودش را فراموش کند، مورد انکار خدای متعال است یا مفسده دارد، پس مقصوداز «مروا بالمعروف» این صورت مبغوضه یا مفسده دار نیست.

جواب اول: مصبّ نهی، «نسیان نفس» است

جوابی که معمول مجیبین از جمله شیخ بهائی و صاحب جواهر، اینجور جواب داده اند، این است که مصبّ نهی در این آیه ی شریفه، «نسیان انفس» است که: «چرا خودتان را فراموش کرده اید؟!»، نه این که مصبّش این باشد که: «چرا امربه معروف می کنید؟!»

استفاده از آیه

إن قلت: «نسیان نفس» از همه بد است حتی از کسی که امربه معروف نمی کند، پس چرا این آیه ملامت «نسیان نفس» را مختص کسی کرده که امربه معروف می کند؟!

قلت: کسی که نفس را فراموش کرده و توجه به مصالح نفس و واجبات و محرّمات ندارد، درست است که چنین کسی هم ملامت دارد، اما ملامتش کمتر است؛ یک عذر معمولی که می شود برایش آورد، این است که مثلاً غافل است، هم از خودش و هم از دیگران. اما کسی که امربه معروف می کند، معلوم است که مسأله ها را می شناسد و غفلت هم ندارد. نسیان نفس، از چنین شخصی که توجه به معروف و منکر دارد، اقبح است از عمل کسی که اصلاً توجه ندارد؛ نه به خودش و نه به دیگران. پس نظر آیه ی شریفه، به اشتراط عدالت و عدم وجوب امربه معروف بر غیرعادل نیست.

ص: ۲۷

۱- (۲) بقره/سوره۲، آیه۴۴.

این فرمایش، مورد تأمل است به این که: درست است که آن مسأله ی «نسیان» اقبح است، ولی آیا باز مصبّ نهی در این آیه ی شریفه، نسیان است؟ یا امرکردنِ کسی است که خودش را فراموش کرده است؟ فرق است بین این که گفته بشود: «أ تنسون انفسکم» و نهی از «امر به برّ» را جمله ی بعد قراربدهیم، با این که امر به برّ را مورد سؤال قراربدهیم و بگوییم: «أ تأمرون الناس» و تلوش را نهی از «نسیان نفس» قراربدهیم؛ در جایی که با یک جمله ی سؤالی، از عملی نهی می شود و در ادامه اش جمله ی دیگری به صورت حالیه آورده می شود، درواقع مصبّ «نهی» جمله ای است که تلو ادات سؤال آمده در فرض جمله ی تالیه، نه این که مصبّ نهی صرفاً جمله ی تالیه باشد(۱) . مثلاًـ جمله ی «اَ تُنفقُ اموالک و اولادک جائعون؟!»، از انفاق در غیر موقع خود نهی می کند؛ می گوید: «چرا درحالی که بچه هایت گرسنه هستند اموالت را انفاق می کنی؟!»؛ فهم عرفی از این جمله، این است که اینجا، جای انفاق نبود، باید خرج آنها می کردی. بنابراین نمی توانیم بگوییم: «دلالت این جمله، فی نفسه بر این است.»

استفاده از قرائن

ولی می توانیم از قرائن دیگر استفاده کنیم که اینجا مصبّ نهی، «نسیان نفس» است؛ کما این که صاحب جواهر فرموده: «و کل ذلک (این حمل هایی که انجام دادیم)، لإطلاق ما دل علی الأمر بهما کتابا و سنه و إجماعا من غیر اشتراط للعداله.»(۲)

نتیجه

پس خلاصه ی جواب دوم این می شود که با توجه به قرائن دیگر، مصبّ نهی در این آیه، «نسیان نفس» است، نه نهی از امربه معروف از طرف کسی که خودش را فراموش کرده.(۳)

۱- (۳) استاد، به این قاعده تصریح نفرمودند، از فرمایشات ایشان اصطیادشده است. مقرر.

۲- (۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، الشیخ محمد حسن النجفی، ج ۲۱، ص۳۷۴ .

۳- (۵) این پاراگراف، از مقرر است.

جواب دوم: ظهور دارد در این که شرط وجوب است

جواب دوم که از عبارت محقق خوانساری استفاده می شود[(۱)] ، این است که بر فرض هم اگر از این آیه «اشتراط» استفاده بشود، از کجای این آیه درمی آید که «وجوب امربه معروف» مشروط است به این که انسان خودش را فراموش نکرده باشد؟! این آیه دلالت می کند بر این که وقتی انسان امربه معروف می کند، خودش هم باید معروف را اتیان کند، لذا شرط واجب است. مثل «أ تُصلّون و لا ـ وضوء لکم؟!» است؛ آیا از این جمله می فهمیم که: «نماز، بر فرد بدون طهارت واجب نیست.»؟! یا می فهمیم: «نمازِ با وضو لازم است.»؟! لذا محقق خوانساری در تمام این ادله از جمله این آیه ی شریفه، فرموده: مفاد این ادله، شرط واجب است، نه شرط وجوب.

همانطور که وقتی «کتب علیکم الصلاه» را کنار «أ تصلّون و لا وضوء لکم؟!» می گذاریم به این نتیجه می رسیم که شارع می گوید: «من از تو نماز با وضو می خواهم»، اینجا هم وقتی ادله ی وجوب امربه معروف را کنار «أ تأمرون الناس بالبرّ و تنسون انفسکم» می گذاریم، به این نتیجه می رسیم که حتی اگر مصبّ نهی در این آیه «امربه معروف» باشد، شارع می گوید: امربه معروفی می خواهم که بدون نسیان نفس باشد.

پس، از این آیه، شرط وجوب برداشت نمی شود. انما الکلام، در این که آیا می شود ملتزم به شرط واجب هم باشیم؟ این را بعد بحث می کنیم. اگر در اصل «اشتراط» مطمئن شدیم و علم اجمالی پیداکردیم که یا شرط واجب است یا شرط وجوب، اینجا وظیفه چیست؟ این مال مقام بعدی است.

۱- (۶) جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، السید أحمد الخوانساری، ج ۵، ص۴۰۷.(و یمکن أن یقال: لا مانع من الأخذ بظواهر ما ذکر من دون صرفها عن ظواهرها مع الاشتراط فی الواجب لا الوجوب کان یقال «لا صلاه إلّا بطهور» فهذا لا یستفاد منه اشتراط الوجوب بالطهور

آیه ی دوم و سوم و چهارم جلسه ی بعد.

موضوع: شـرایط امربه معروف (شـرط پنجم: عـدالت / منهـج تفصـیلی / جواب های آیه ی «لم تقولون» و «کبر مقتاً») ۹۶/۰۶/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

در بررسی پاسخ به ادله ی اشتراط «عـدالت»، جواب هـای اجمالی را بررسی کردیم، جلسه ی قبل وارد جواب های تفصیلی شـدیم. به آیه ی اول، دو جواب دادیم، آن آیه جواب های تفصیلی دیگری هم دارد که به آیات بعد موکول می کنیم؛ چون مشترک است.

آیه ی دوم و سوم: «لم تقولون ما لاتفعلون» و «کبُر مقتاً»

آیه ی دوم و سوم سوره ی مبارکه ی «صف» بود:(یـا ایها الـذین آمنوا! لِم تقولون ما لاتفعلون؟! کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ الله أَنْ تَقُولُوا ما لاتَفْعلون).(۱)

تقریب استدلال

تقریب استدلال این بود که «لم تقولون» اطلاق دارد؛ هم اِخبار به امری که در گذشته انجام نداده را شامل می شود، هم اِخبار به امری که در آینده می خواهد انجام بدهد، هم امر به چیزی که خودش انجامش نمی دهد، و هم نهی از چیزی که خودش مرتکبش می شود، لم تقولون همه ی این صور را شامل می شود. پس این کار مبغوض شارع مقدس است یا مفسده دارد. پس آن جایی که فرموده: «امرکنید به معروف»، این صورت مبغوضه یا مفسده دار مقصودش نیست.

تقریب آیه ی سوم هم همان است که اطلاق دارد و این صورت مبغوض است یـا مفسده دارد، بلکه آیه ی سوم صراحت بیشتری دارد؛ چون مقت یعنی غضب.

جواب اول: انکار، نسبت به «عدم عمل» است نه نسبت به «قول»

محقق بهائی فرموده است: این آیات هم مثل آیات قبل، از «عـدم عمل» نهی می کنـد نه از «قول»؛ انکار راجع به «عـدم عمل به مـا یقول» است، نه این که انکـار نسبت به «قول بمـا لایعمـل به» است؛ انکـار از این نیست که: «چرا امربه معروف می کنی؟!»، انکـار از این است که چرا طبق امربه معروف، خودت عمـل نمی کنی. فرموده: «إن الإنکـار راجع إلی عـدم العمل بما یأمر به و بقوله، لا علی الأمر بالقول.»، صاحب جواهر هم این جواب را دارد.

۱- (۱) صف/سوره ۶۱، آیه۳.

مناقشه: خلاف ظاهر است

این جواب، جداً خلاف ظاهر است؛ چون آنچه مصبّ ملامت و پرسش انکاری در این آیات است، همان «لم تقولون؟!» است. اگر آن مطلبی که شیخ بهائی فرموده را خداوند بخواهد در این آیات بفرماید، باید بفرماید: «لم لاتفعلون ما تقولون؟!». پس این حمل، خلاف ظاهر است، الا این که کسی قرینه داشته باشد.

و هر دو هم از رذائل است: هم گفتن چیزی که انجام نمی دهد، و هم انجام ندادن چیزی که گفته است، هر دو قبح دارد، ولی ملاک رذیله بودن شان با هم فرق دارد. به قول علامه طباطبائی، این که انسان چیزی بگوید که عمل نمی کند، کاشف از نفاق است. این که عمل نمی کند به چیزی که گفته است، کاشف از ضعف اراده است؛ می فرمایند: «فهو تعالی یبغض من الإنسان أن یقول ما لایفعله؛ لأنه من النفاق. و أن یقول الإنسان ما لایفعله، غیرُ أن لایفعل ما یقوله؛ فالأول من النفاق، و الثانی من ضعف الإراده و وهن العزم.»(۱) . درست است که هر دو رذیله است، اما آنچه در این آیه منهیّ است، این است که «چیزی را بگوید که انجام نمی دهد»، فلذا همان را تلو استفهام انکاری قرارداده است.

پس جواب اول، تمام نبوده و خلاف ظاهر آیه است. ولی گویا چون این آن طرفِ مسأله (که ظاهر این آیات مراد نیست) برای این فقهای عظام واضح بوده، اینطور استظهارکرده اند.

جواب دوم: احتمال دارد مراد آیه نهی از «کذب» باشد

جواب دیگری که در این مقام داده شده، جواب صاحب جواهر است؛ فرموده که احتمال دارد «من کون اللوم علی قول «فعلنا» أو ما یدل علی ذلک، و لا فعل.»(۲) ؛ یعنی محتمل است که آیه این مطلب را انکارمی فرماید که شما اخبارکنید به این که فلان کار را انجام داده اید درحالی که انجام نداده اید، این دروغ است. فإذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال؛ چون احتمال دارد این آیه ناظر به کذب باشد، پس ظهور در این که نهی از مانحن فیه نیست؛ یا ظهور این آیه ذاتاً اینجور است، یا اطلاقات امربه معروف قرینه می شود بر این که این آیه مردد بین این دو معنا بشود.

ص: ۳۱

۱- (۲) المیزان فی تفسیر القرآن، السید محمد حسین الطباطبائی، ج۱۹، ص۲۴۹.

۲- (۳) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، الشیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص۳۷۴(و احتمال الثانی، اللوم علی قول «فعلنا» أو ما یدل علی ذلک، و لا فعل.

مناقشه ی اول: آیه مطلق است

این فرمایش صاحب جواهر، محل اشکال است؛ مستدل می گفت که اطلاق این آیه، شامل همه ی صور می شود: اِخبار، وعده، و امر به «معروفی که خودش انجام نمی دهد». شما اگر به قرائن خارجی نگاه نمی کنید، چرا این اطلاق را مقیدمی کنید؟! و اگر به قرائن خارجی نگاه می کنید، همان اشکالاتی را دارد که در اجوبه ی اجمالیه عرض کردیم. پس اشکال اول ما این است که: ما القرینه علی حصر الاطلاق فی هذا خاصه؟!

مناقشه ی دوم: خلاف ظاهر است

علاوه بر این که ایشان صیغه را ماضی گرفته اند و گفته اند که مراد، آن جایی است که بگوید: «فعَلنا» درحالی که «لافَعل»، درحالی که صیغه ی آیه مضارع است و درنتیجه شامل حال و آینده می شود، ولی معلوم نیست که شامل گذشته بشود. نفرموده: «لم تقولون ما لم تفعلوا».

جواب سوم: اطلاق آیه محرز نیست

جواب سوم این است که به واسطه ی سه قرینه، ظهور آیه ی شریفه در «اطلاق»، محرز نیست، اگر نگوییم: «محرز العدم است و مختص به باب وعده است.».

قرینه ی اول: صیغه ی مضارع

قرینه ی اول، صیَغ به کار رفته در این آیه ی شریفه است. «قول» در لسان عرب فقط به معنای «گفتن» نیست، به معنای «قول دادن» هم هست کما این که در فارسی هم می گوییم: «قول می دهی؟»، و «لاتفعلون» را هم به صیغه ی مضارع آورده است. پس «لم تقولون ما لاتفعلون؟!» یعنی «لم تَعِدون و تلتزمون مالاتفعلونه؟! کبُر مقتاً عند الله أن تلتزموا و تعدوا ما لاتفعلون.».(1)

۱- (۴) – استاد به این قرینه، از تحت اطلاق آیه که شامل سه باب کذب، وعده، و امربه معروف می شود، «کذب» را خارج کردند؛ چون «کذب» گفتنِ فعلی است که در «گذشته» واقع شده است. ولی حقیر متوجه نشدم: «چطور امربه معروف را خارج کردند؟»! مقرر.

قرینه ی دوم: روایات

در این مقام، روایاتی داریم که حضرات معصومین، این آیه را در مورد «وعده» تطبیق داده اند.

روایت اول

سه روایت در تفسیر شریف کنزالدقائق در این باره هست. این تفسیر علاوه بر این که تفسیر است، شاید بهتر از تفسیر «البرهان» و «نور الثقلین» روایات ذیل هر آیه را جمع کرده باشد. مؤلفش معاصر با مرحوم مجلسی ثانی بوده است.

فرموده و فی تفسیر علی بن ابراهیم: «سَبَّحَ لِلَّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ- وَ هُوَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ- یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ مُخَاطَبَهٌ لِأَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ص الَّذِینَ وَعَدُوهُ أَنْ یَنْصُرُوهُ »: به پیغمبر قول دادند که حضرت را یاری کنند. «وَ لَایُخَالِفُوا أَمْرَهُ وَ لَایَنْقُضُوا عَهْدَهُ فِی أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ ع»؛ این قول ها را به پیغمبر دادند، «فَعَلِمَ اللَّهُ أَنَّهُمْ لَایُوفُونَ بِمَا یَقُولُونَ، فَقَالَ: لِمَ تَقُولُونَ ما لاتَفْعَلُونَ؟! کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ »(۱) (۲) این آیه، به این مناسبت نازل شد. پس ربطی ندارد به این که: «چرا کاری که انجام نمی دهید را می گویید؟!»؛ شبیه همین است که در فارسی هم می گوییم که: «قول می دهی؟»، یعنی آیا ملتزم می شوی؟ «قول» موارد استعمال زیادی دارد؛ یکی از موارد استعمال «قول»، همان التزام و وعد است، کما این که در فارسی هم داریم.

روایت دوم

«فی أصول الکافی : علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن هشام بن سالم قال: سمعت أبا عبد اللّه- علیه السّلام- یقول: عِدهُ المؤمن أخاه نذرٌ لا کفّاره له، فمن أخلف فبخلف اللّه بدأ و لمقته تعرّض، و ذلک قوله- تعالی-: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُون.»(۳) .(۴) وعده ی مؤمن به برادرش، یک نذری است که اگر حنث کرد، کفاره ندارد، فقط گناه کرده است. و شاید به خاطر همین احادیث باشد که بعضی اساتید ما در خلف وعده احتیاط واجب می کردند.

ص: ۳۳

۱- (۵) تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۵، ص۲۹۳.

۲- (۶) تفسیر القمی، علی بن ابراهیم القمی، ج۲، ۳۶۵.

۳- (۷) تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۳، ص۲۲۰ .

۴- (۸) الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۲، ص۳۶۳، ط اسلامیه.

روایت سوم

روایت سوم را از نهج البلاغه نقل می کند: «فی نهج البلاغه: و الخلف یوجب المقت عند اللّه و النّاس، قال اللّه تعالی: کَبُرَ مَقْتا»(۱) . (۲)

نتیجه

پس وقتی به روایات نگاه می کنیم، می بینیم که ائمه این آیه را در مورد وعده دادن و عدم وفای به آن وعده و عهد تطبیق داده اند. از این تطبیق ائمه می فهمیم که این آیه درباره ی «وعده» است و اطلاقی ندارد که شامل امربه معروف هم بشود.(۳)

قرینه ی سوم: حکم عقل

یک قرینه ی عقلی هم در مقام داریم؛ که امربه معروف دیگران به معروفی که خودش ترک می کند، عقلاً قبیح نیست؛ مثلاً یک معتاد، به قصد دلسوزی، یک سیگاری را نصیحت می کند که: «من خودم نمی توانم ترک کنم، ولی تو مواظب باش مثل من نشوی.».

نتیجه: این آیه مختص باب «وعده» است

پس یک قرینه ی داخلی داریم که این آیه با فعل مضارع آمده و برای آینده است نه گذشته، و سه روایت هم داریم که ائمه این آیه را بر «وعده» تطبیق کرده اند، یک قرینه ی عقلی هم داریم، از مجموعه ی این سه قرینه می فهمیم این آیه نکوهش می کند که: «چرا شما وعده هایی را می دهید که می دانید بعداً انجام نمی دهید؟!». درواقع این آیه نمی گوید: «چرا قولی می گویید که عمل نمی کنید»، بلکه می گوید: «چرا قولی می دهید که ملتزم به آن نیستید؟!»؛ کما این که در فارسی هم قول را در همین معنای وعده دادن به کار می بریم و مثلاً می گوییم: «قول می دهی؟». پس بعید نیست که بتوانیم بگوییم: این آیه اطلاق نداشته و مختص خلف وعده است. لااقل این احتمال، ظهور در اطلاق را از بین می برد و مانع استدلال به اطلاق این آیه می شود.

ص: ۳۴

۱- (۹) تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۳، ص ۲۲۰.

۲- (۱۰) نهج البلاغه، للصبحی صالح، ج ۱، ص ۴۴۴.

۳- (۱۱) ما اگر از یک آیه «اطلاق» بفهمیم و حضرات معصومین در مقام «تطبیق» آن آیه را بر حصه ی خاصی از آن اطلاق تطبیق دهند، آیا این تطبیق بر حصه ی خاص آیا آن اطلاق را از حجیت می اندازد؟! خصوصاً که در بعضی روایات دیگر، این آیه را به مورد دیگر یعنی امربه معروف هم تطبیق داده اند: «یَا ابْنَ مَسْعُودٍ! لَاتَکُنْ مِمَّنْ یُشَدِّدُ عَلَی النَّاسِ وَ یُخَفِّفُ عَنْ نَفْسِهِ یَقُولُ اللَّهُ تَعَالَی : لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ ؟!». مقرر.

جواب چهارم: نهی آیه از مبعوثٌ إلیه است

بعید نیست گفته بشود مقول قولِ «لم تقولون» در این آیه، از امر و نهی انصـراف دارد؛ چون امر انشاء است، نهی انشاء است، و انشـاء «عمـل» نمی شود؛ «مـا قـاله»، در امر «انشـاء بعث» است و در نهی «انشـاء زجر» است، انشاء بعث به عملی، و انشاء زجر از عملی، عمل نیست.

پس آنچه در این آیه از آن نهی شـده، قول به کـاری است که قائلْ خودش به آن کار عمل نکنـد. در مانحن فیه کسـی که به «معروفی که خودش عمـل نمی کنـد» امرمی کنـد، مقول قولش و کاری که به آن کار تکلم می کنـد، «بعث» است، و آنچه به آن عمل نمی کنـد «مبعوثٌ إلیه» است. اگر مقول قول این شـخص «مبعوث إلیه» بود، مشـمول این آیه می شد. ولی چون مقول قولش «بعث» است، پس مشمول این آیه نیست.(۱)

مبعـوثٌ إلیه در آیه «عمـل» است، و مبعـوثٌ إلیهِ شـارع در امربه معروف «امر» است. و امر، عمـل نیست. بنـابراین امربه معروف اصـلاً شامل آیه ی شـریفه نمی شود؛ چون قابل عمل در آینـده نیست مگر به تسامـح. این که به «افعل» عمل کنم معنی نـدارد؛ «افعـل» یـک معنـای حرفی است که دارد بعث به آن فعـل می کنـد. نمـاز، انجام دادنی است، اما بعث به نماز معنا نـدارد انجام دادنی باشـد. بنـابراین مـا اگر بخـواهیم امربه معروف را منـدرج در آیه کنیم، معقـول نیست. آن که معقول است، این است که وعده بدهد که انجام می دهد، ولی انجام ندهد.

اشـکال: اینهـا دقـت هـای فلسـفی اسـت؛ ایـن، خیلی عرفی اسـت کـه اگر کسـی کـاری که خـودش ملـتزم نیست را به دیگران تذکربدهد، به او بگوییم: «چرا کاری که خودت انجام نمی دهی را می گویی؟!».

۱- (۱۲) این پاراگراف، از مقرر است.

پاسخ: اینجا باید به او بگوییم: «این کار اگر خوب است، چرا خودت انجام نمی دهی؟!». قرآن شریف را نباید بر مسامحات عرفیه ی عوامانه حمل کنیم و بگوییم: «خدای متعال، وجوب امربه معروف را مشروط کرده.». معنایی که اینجاست، معنای دقیقی است.

جواب پنجم: عدم اثبات اشتراط عدالت

جواب چهارم این است که فرض کنیم دلالت این آیه را پذیرفتیم که نباید معروفی که خودمان انجام نمی دهیم را به آن امرکنیم، ولی با این مضمون مدعای اشتراط «عدالت» اثبات نمی شود. این آیه فقط «انجام معروف» را شرط امربه معروف می کند؛ پس اگر کسی غیبت می کند ولی امر به صلات می کند، مشمول این آیه نمی شود. پس «لم تقولون؟!» ربطی به «عدالت» ندارد.

این اشکال، در استدلال به آیه ی قبل هم وجود دارد.

جواب ششم: «حرمت» ملازمه با «اشتراط» ندارد

آخرین جوابی که می توانیم به این آیه بدهیم، این است که فرض کنیم آیه دلالت بر حرمت این کار می کند، اما این «حرمت» چه ملازمه ای دارد با «حکم وضعیِ اشتراط امربه معروف»؟! ممکن است شرط واجب بشود، و نیز ممکن است حتی شرط واجب هم نباشد، بلکه دو تکلیف مستقل باشد؛ مثل این که کسی با آب غصبی مسجد را تطهیرکند؛ نسبت به «تطهیر مسجد» وظیفه اش را انجام داده، ولی نسبت به «حرمت غصب» وظیفه اش را انجام نداده؛ به خاطر تطهیرش جزا داده می شود، و به خاطر غصبش مجازات می شود. بنابراین منافاتی ندارد که قائل به حرمت بشویم و بگوییم: «وجوب مشروط نیست، و حتی واجب هم مشروط نیست.»؛ هر انسانی دو وظیفه دارد: انجام معروف، و امربه معروف. اگر معروف را ترک کند گناه کرده، چه امربه معروف را ترک کند و چه امربه معروف را ترک نکند. و اگر امربه معروف را ترک کند گناه کرده، چه خود معروف را ترک کند و چه خود معروف را ترک نکند.

موضوع: شرایط امربه معروف (شرط پنجم: عدالت / منهج تفصیلی در پاسخ به ادله ی اشتراط / روایت اول) ۹۶/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

جواب اخیری که در انتهای جلسه ی گذشته به آیه ی دوم و سوم عرض کردیم، این بود که فرضاً اگر مستفاد از این آیات، حرمت قول به عملی باشد که قائل خودش عامل به آن عمل نیست، ربطی به ادله ی امربه معروف ندارد. و تشبیه کردیم به این که در باب «تطهیر» مولا می گوید: «طهِّروا المساجد»، اگر کسی با آب غصبی تطهیرکرد، امتثال این «طهِّروا» را کرده ولو این که مرتکب حرام هم شده است. در مانحن فیه هم این کسی که خودش امربه معروف می کند ولی خودش فاعل معروف نیست، وظیفه ی «مُروا بالمعروف» را انجام داده، ولو این که کار حرامی هم کرده است.

مناقشه: ادله ی امربه معروف نسبت به «امر محرَّم» اطلاق ندارد

این مطلب، بعداً محل مناقشه و تردید واقع شد؛ که اینجا ممکن است بگوییم: با آن باب تفاوت می کند؛ چون در اینجا مصداق، مصداق واحد است. آنجا چیزی که شارع می خواهد، طهارت مسجد است، و اعتبار کرده که آب مطلقاً (ولو غصبی باشد) اثر تطهیری را دارد. اما در اینجا اعتبارنکرده که: «مطلق امر، ولو آمر خودش عامل نباشد، اثر امربه معروف را دارد.». در اینجا آمر اگر، هم بخواهد بگوید: «مُرا بالمعروف»، و هم نهی شاملش بشود، در یک امر واحد، اجتماع امر و نهی می شود، و نمی شود «حرام» مصداق «واجب» قراربگیرد. از این جهت، این بیان محل اشکال است، فلذا از جواب اخیر رفع ید می کنیم.

آیه ی چهارم: شعراء

استدراک دوم این است که آیه ی شریفه ی دیگری داریم که هم مضمون با آیه ی دوم و سوم سوره ی مبارکه ی «صف» است ولی ندیدیم در کتاب ها به این آیه هم اشاره بفرمایند؛ آیه ی ۲۲۶ سوره ی مبارکه ی شعراست:(وَ الشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ (۲۲۴)(۱) أَ لَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (۲۲۵)(۲) وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَيَفْعَلُونَ (۲۲۶)(۳))

ص: ۳۷

۱- (۱) شعراء/سوره۲۶، آیه۲۲۴.

۲- (۲) شعراء/سوره۲۶، آیه۲۲۵.

۳- (۳) شعراء/سوره۲۶، آیه۲۲۶.

یکی از جهاتی که خداوند شعراء را به آن جهت مذمت می فرماید، این است که آنها «یقولون ما لایفعون»؛ مطالبی می گویند که عمل نمی کنند. مرحوم شیخ الطائفه در «تبیان» ج۹»ص ۳۵۰ از طبع جدید فرموده: «ثم اخبر (الله تعالی) انّ هؤلاء الشعراء یقولون و یحثون علی أشیاء لایفعلونها هم، و ینهون عن أشیاء یرتکبونها.»(۱) ؛ پس این که انسان امرکند به کاری که خودش انجام نمی دهد، از نظر خدای متعال مبغوض است پس این صورت مشمول ادله نمی شود و درنتیجه ادله ی امربه معروف مقید

خواهدبود.

مناقشه

بخشی از جواب هایی که به آیاتِ بررسی شده دادیم، اینجا هم می آید، لازم نیست تکرارکنیم. بنابراین این آیه ی مبارکه هم که معمولاً فراموش شده که در عداد آیات باب ذکربشود، یکی از آیات محل بحث است، و بعضی از جواب های اجمالی و بعضی جواب های تفصیلی اینجا هم می آید.

روایات

روایات اول: مشاهده ی عذاب در شب معراج

روایات فراوانی دالّ بر اشتراط «عدالت» ذکرشد، طایفه ی اولی، روایاتی بود درباره ی آنچه پیغمبر اکرم در شب معراج دیده بودند؛ در این باب، سه نقل داشتیم که دلالت می کردند بر این که امر به «معروفی که خودش انجام نمی دهد» مبغوض است.

روایت اول را شیخ بهایی نقل فرمود: «ما روی عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم أنه قال: مررت لیله أسری بی بقوم تقرض شفاههم بمقارض من نار، فقلت: من أنتم؟ قالوا: کنا نأمر بالخیر و لانأتیه و ننهی عن الشر و نأتیه، و مثله کثیر.»(۲) .

۱- (۴) التبیان فی تفسیر القرآن، شیخ طوسی، ج۸، ص۷۱.

۲- (۵) مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، علامه مجلسی، ج ۱۰، ص۱۲۸.

تقریب استدلال

این افراد، بر «امر به خیر» بدون «اتیان خیر»، عذاب می شوند، پس این روایت از امر به «خیری که آمر خودش عامل نیست» نهی کرده است. و روایات امربه معروف نسبت به این مورد مطلق است و درنتیجه ادله ی امربه معروف امرمی کند که حتی چنین کسی هم باید امر به خیر کند. ولی امر و نهی یک جا جمع نمی شود، پس اینها قرینه بر تقیید است.

جواب از استدلال به این روایت

استدلال به این روایت، از جهاتی محل اشکال است:

جواب اول: سند مرسل است

این روایت مرسل است و شیخ بهایی سندی را نقل نفرموده است. به حسب استقصائی که ما کردیم، این روایت، در مجامع حدیثی خاصه وجود ندارد؛ از «الدر المنثور» که مال سیوطی است نقل شده. پس این روایت، از احادیث ما نیست و مرسل است.

جواب دوم: دلالت بر اشتراط مطلق عدالت ندارد

اشکال دوم این است که این روایت، دلالت بر اشتراط «عدالت» نمی کند، بلکه دلالت می کند که آن کاری که به آن امرمی کند خودش باید عامل به آن باشد؛ پس اگر کسی روزه نمی گیرد و درنتیجه عادل نیست، بر او هم واجب است که کسی که نمازنمی خواند را امر به نمازخواندن کند.

جواب سوم: مصبّ نکوهش، «عدم عمل» است

جواب سومی که از این روایت شریفه داده شده، جواب خود شیخ بهایی است؛ همانطور در آیات گفتیم: مصبّ انکار، «عدم عمل» است نه «گفتن»، اینجا هم مصبّ نکوهش، «عدم عمل» نه خود «امرکردن».

مناقشه: خلاف ظاهر است

این جواب، خلاف ظاهر است؛ خصوصاً که قرینه ای داریم بر این که عقاب، برای خصوص «گفتن» است؛ چون لب هایشان را می چیده اند، پس عذاب به خاطر «گفتن» بوده است و این قرینه است بر این که منشأ عذاب، گفتن است. پس این افراد دو عقاب می شده اند: عقاب بر ترک معروف، و عقابی بر لب هایشان به خاطر امر به «معروفی که خودشان عامل به آن معروف نبوده اند». بنابراین، هم مفاد خود جمله نکوهش از «عدم عمل» است نه نکوهش از «گفتن»، و هم تناسب عقاب، با این است که آنچه حرام است، «گفتن» است. پس این جواب، تمام نیست. الا این که کسی همان جواب اجمالی را بدهد و به خاطر آن قرائن، این ظاهر را توجیه کند.

جواب چهارم: نهی از چنین رویه ای

این روایت می فرماید که این افراد علت عذاب شان را این گفته اند که: «کنّا نأمر بالخیر»، نگفتند: «امَرنا بالخیر»، پس چنین عذابی، مال کسانی است که رویه شان این بوده که امر به کارهایی می کرده اند که خودشان عامل به آن کارها نبوده اند. درنتیجه این روایت نهی می کند از این که کسی رویه اش را این قراربدهد، و نهی نمی کند از این که کسی چند بار این کار را در طول عمرش انجام بدهد. پس این استدلال، اخصّ از مدعاست.(۱)

نقل دوم از روایت اول

نقل دوم یا شاید روایت دوم، از ارشاد دیلمی است: «قَالَ وَ قَالَ ص رَأَیْتُ لَیْلَهَ أُسْرِیَ بِی إِلَی السَّمَاءِ قَوْماً- تُقْرَضُ شِفَاهُهُمْ بِمَقَارِیضَ مِنْ نَارٍ- ثُمَّ تُرْمَی. فَقُلْتُ یَا جَبْرَئِیلُ مَنْ هَؤُلَاءِ- فَقَالَ خُطَبَاءُ أُمَّتِکَ- یَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ یَنْسَوْنَ أَنْفُسَهُمْ- وَ هُمْ یَتْلُونَ الْکِتَابَ أَ فَلَا یَعْقِلُونَ.»(۲) .

جواب اول: ضعف سند

این روایت، مرسل است؛ چون مرحوم دیلمی سندی بین خودش و پیامبر نقل نکرده است. به علاوه ی این که در مقدمه ی کتاب هم ایشان تصریح فرموده به این که اسانید را حذف کرده است.

آیا راهی برای تصحیح روایات دیلمی داریم یا نداریم؟ این بحث، بحث مهمی است؛ چون روایات نابی خصوصاً در موعظه و اخلاق در این کتاب هست. دو راه برای تصحیح روایات این کتاب وجود دارد:

۱- (۶) این جواب را یکی از طلاب در کلاس درس گفت، و درنهایت از استاد پرسید: «آیا استدلال به این روایت، اخص از مدعا نیست؟»، و استاد گفتند: «بعید نیست».

۲- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۵۱، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

راه اول برای تصحیح روایات این کتاب: محتمل الحسّ

دیلمی از بزرگان محدثینی است که قبل از شیخ مفید می زیسته؛ یعنی قریب العهد نسبت به ائمه بوده، پس احتمال دسترسی ایشان به روایات از طریق «حسّ» یک احتمال عقلایی و متوفّری است. بلکه از شیخ طوسی و شیخ مفید، احتمال این که به طریق حسّیِ می توانسته بفهمد این حرف، حرف ائمه است، بیشتر است. پس خبرش محتمل الحس و الحدس است و در این کتاب هم دارد اسناد جزمی می دهد و می فرماید: «قال النبی»؛ همانطور که درباره ی صدوق و سیدرضی در نهج البلاغه می گوییم.

اشکال: در نرم افزارهای نور، دیلمی را از علمای قرن نهم قرارداده اند.

پاسخ: خیر؛ همانطور که «ریاض العلما»ی آفندی فرموده است، مال آن اعصار است. مراجعه بفرمایید به «مامقانی».

مرحوم امام هم در مرسلات جزمی شیخ صدوق همین را فرموده و قطع داشته که حجت است. ما از این راه نمی رویم؛ نه خودمان قطع داریم، و نه قطع حضرت امام برای ما حجت است. ما از این راه می رویم که سیره ی عقلا بر حجیت خبر محتمل الحس و الحدس است به شرطی که احتمال حسّی بودنش احتمال عقلایی و متوفّری باشد.

راه دوم: شهادت به شهرت روایات

راه دوم خصوصاً درباره ی روایاتی که از پیامبر نقل می کند، این است که در مقدمه در صفحه ی۱۲ می فرماید: «یقول العبد الفقیر إلی رحمه ربه و رضوانه أبو محمد الحسن بن أبی الحسن محمد الدیلمی جامع هذه الآیات من الذکر الحکیم إنما بدأت بالموعظه من کتاب الله تعالی لأنه أحسن الذکر و أبلغ الموعظه و تابعته إن شاء الله بکلام عن سیدنا و مولانا رسول الله ص المؤید بالوحی المسدّد بالعصمه الجامع من الإیجاز و البلاغه ما لم یبلغه أحد من العالمین. ... فقد استوفی بذلک کل مکروه و مذموم و فی أحادیثه من المواعظ و الزواجر ما هو أبلغ من کل کلام مخلوق و أنا أذکر من ذلک إن شاء الله ما تیسر إیراده بحذف الأسانید لشهرتها فی کتب أسانیدها و أتبع بکلام أهل بیته ع و من تابعهم من الصالحین.». می فرماید: من به این دلیل اسانید را حذف کردم که این روایات، در کتب روایی مشهور است. پس مرحوم دیلمی شهادت داده به شهرت روایاتی که نقل کرده. در مقبوله ی عمربن حنظله حضرت فرموده اند: «خذ بما اشتهر بین اصحابک؛ فإن المجمع علیه لا ریب فیه.». پس ما می توانیم به روایات «ارشاد القلوب» اخذکنیم.

البته مقبوله ی عمربن حنظله، در باب «تعارض» و مربوط به باب «قضا» است. لذا برای این که شامل مانحن فیه بشود، باید دو تعمیم بدهیم.

اگر حضرت فقط می فرمودند: «خذ بما اشتهر بین اصحابک»، عمومیتی از این روایت برداشت نمی شد. اما چون حضرت تعلیل فرموده اند به این که: «در خبر مشهور، ریب و شکی نیست.»، پس این تعلیل اطلاق داشته و حتی غیر از باب «تعارض» را هم شامل می شود.

درست است که این روایت در باب «قضا» است، ولی سؤال عمربن حنظله این بود که در باب «ارث» اختلاف شده، به فقها مراجعه کرده اند، هر کدام به استناد روایتی، نظری داده اند. حضرت فرمودند: «خذ بما اشتهر بین اصحابک»؛ به مستندهایشان نگاه کنید، هر کدام که مشهور است، به همان اخذکنید. البته ممکن است مناقشه بشود به این که حضرت این را در باب «قضاوت» فرموده اند تا بالاخره دعوا تمام بشود، اما در باب «استنباط احکام» ممکن است این را نفرمایند. بنابراین از صرف طرح مسأله ی «میراث» نمی توانیم تعمیم از باب «قضا» را بفهمیم. اما باز چون تعلیل فرموده به این که «فإن المجمع علیه لا ریب فیه»، این تعلیل ظهور دارد در اعم از باب «قضا».

این «لا ـ ریب فیه» علی القاعده، حکمی است؛ چون بالا ـخره احتمال سهو و نسیان وجود دارد، مقصود حضرت این است که چنین روایتی نزد ما محکوم است به این که «لا ریب فیه».

اگر سند مقبوله ی عمربن حنظله را تصحیح کنیم از این طریق که در «کافی» است یا از طریق دیگر، و اگر توانستیم این دو تعمیم را بدهیم و این کبرای کلی را استفاده کنیم که: «خبر مشهور، حجت است مطلقاً؛ چه در تعارض و چه در غیر تعارض، و چه در باب «قضا» و چه در غیر آن.»، در این صورت، صغری و شهادت دیلمی در مقدمه ی این کتاب را وقتی کنار این کبری قراردهیم، روایات «ارشاد القلوب» حجت می شود.

اشکال: آیا شهادت یک نفر برای ما کافی است و شهرت را اثبات می کند؟ یا حتماً باید بیّنه قائم بشود؟

پاسخ: مثل اجماع منقول است. در «استنباط» و آنچه در راستای استنباط است، نیازی به «بیّنه» نداریم، شارع مقدس، خبر واحد را حجت قرارداده است؛ مثلاًـ اگر بخواهیم از یک نفر اخذ حدیث کنیم، همین که یک نفر او را در «رجال» توثیق کند، می توانیم از او اخذ حدیث کنیم. اینجا هم ما می خواهیم استنباط کنیم. اما در «موضوعات» که می خواهیم احکام را بر آن پیاده کنیم، ممکن است کسی بگوید: «بیّنه لازم است»، کما این که مرحوم امام فرمودند، و نظر رهبری هم همین است؛ به خاطر روایت مسعدهبن صدقه: «الأشیاء کلُّها علی ذلک حتی تستبین أو تقوم به البیّنه»(1) . اگر بخواهیم به او اقتداکنیم، دو نفر باید توثیقش کنند.

البته یک شبهه ای هست که ایشان فرموده: «لشهرتها فی کتب اسانیدها»، حضرت در روایت مقبوله ی عمربن حنظله فرمودند: «ما اشتهر بین اصحابک»، إنما الکلام در این است که این «شهرت در کتب اسانید» آیا با «اشتهار بین اصحاب» فرق ندارد؟

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی در پاسخ به ادله اشتراط / روایت اول / تصحیح روایات ارشاد دیلمی) ۹۶/۰۶/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایات مبارکی بود که برای اثبات اشتراط به «عدالت» به آن استدلال شده. طایفه ی اولی، روایات معراج رسول گرامی بود که متنش خوانده شد. این روایت، در سه جا نقل شده: شیخ بهائی نقل کرده ولی نقل وی در کتب خاصه دیده نشده و لذا مشکل ارسال داشت. نقل دوم را صاحب وسائل از ارشاد القلوب دیلمی آورده بود، سند این روایت را بحث کردیم.

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۷، ص۸۹ أبواب ما یکتسب به، باب۴، ح۴، ط آل البیت.

گفتیم که ظاهر نقل مرحوم دیلمی در ارشاد القلوب، ارسال است؛ چون سند را ذکرنفرموده، بلکه در مقدمه ی کتاب هم تصریح فرموده که اسانید را حذف کرده است.

بحث، در راه های تصحیح اسناد روایات این کتاب بود، راه اول این بود که بگوییم: عصر ایشان، عصری است که برای به دست آوردن فرمایشات ائمه، راه های حسی وجود داشته و متوفّر هم بوده، پس وقتی اِخبار می کند که «قال رسول الله»، خبرش محتمل الحس و الحدس است، و چنین خبری نزد عقلا حجت است؛ مثل توثیقات؛ وقتی شیخ طوسی می گوید: «ثقهٌ»، با خود آن شخص ثقه حشر و نشر نداشته است، اما آن زمان حدود صد کتاب رجالی بوده و لذا این نقل شیخ خبر محتمل الحس و الحدس است و درنتیجه این شهادت های شیخ برای ما حجت است.

تحقیق عصر مرحوم دیلمی به منظور تنقیح راه اول

دلیل بر معاصرت با شیخ مفید

مستند ما برای این که بگوییم: «دیلمی مال آن عصر است و قبل از مفید است»، فرمایش مرحوم آفندی است که از تلامذه ی مرحوم مجلسی است و از کسانی است که در نوشتن بحار دخالت داشته است، و کتاب «عوالم» را هم دارد که به ترتیب معصومین روایات را ذکر فرموده. ایشان فرموده: «العالم المحدِّث الجلیل المعروف بالدیلمی صاحب ارشاد القلوب و غیره، و کان من المتقدمین علی الشیخ المفید و اضرابه و من معاصریه.»، پس به تصریح مرحوم آفندی، مرحوم دیلمی متقدم بر شیخ مفید بوده است. بعد ایشان می فرماید: «و قال الشیخ المعاصر فی عمل العامل (یعنی شیخ حر عاملی) : الحسن بن محمد الدیلمی کان فاضلا محدِّثا صالحا له کتاب ارشاد القلوب مجلدان». محقق خوئی هم همین مطلب را از «تذکره المتبحّرین» شیخ حر عاملی نقل کرده است. این کتاب «ارشاد القلوب»، یکی از منابع محدث حر عاملی در «وسائل الشیعه» است.

دلیل بر قول دیگر

عـده ای گفته اند: دیلمی از علمای قرن هشـتم است، بعضـی هم گفته اند از علمای قرن نهم است. و شاید آنچه اخیراً بین علما مشهور است، همین مطلب اخیر باشد.

قرینه ی اول: نقل از علامه حلی

دلیـل این قول، این است که در این کتـاب، بعـد از این که فضائل امیرالمؤمنین را ذکرمی کنـد، در ص۲۵۱ فرموده: «إن علماء الشـیعه رضوان الله علیهم قـدألّفوا فی فضائله و الأدله علی إمامته کتبا کثیره لاتحصـی مِن جملتها کتابٌ واحد من جمله تصانیف المولی الشـیخ الامـام الأـعظم و البحرُ الخُضَّم ینبوع الفضائـل و الحِکم جمالُ الاسـلام و المسـلمین الحسنُ بن یوسف بن المطهر الحلی قدس الله روحه الزکیه سمّاه کتابَ الالفین فیه الف دلیل من الکتاب العزیز الذی لایأتیه الباطل.»(۱) . علامه در قرن هشتم فوت شده، و مرحوم دیلمی دارد از مرحوم علامه نقل می کند، پس لااقل باید مال قرن هشتم باشد.

قرینه ی دوم: نقل از ورّام

قرینه ی دوم این است که در صفحه۱۷۳ فرموده: «البـاب الحادی و الخمسون فی أخبار عن النبی ص و الأئمه الأطهار مِنْ کِتَابِ وَرَّام عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع ». این ورام، ورّام بن ابی فُراس است که متوفی به سـنه ی ۶۰۵ یعنی قرن هفتم است، پس نمی شود قبل از شیخ مفید باشد.

به این دو قرینه گفته اند نمی شود بگوییم: آن نقلی که ایشان را متقدم بر شیخ مفید دانسته بود صحیح است.

جواب از قرینه ی اول: انتساب جلد دوم به دیلمی محرز نیست

ظـاهراً کتـاب «ارشاد القلوب» فقط یک جلـد است و انتساب جلـد دیگر به ایشان مشـکوک است؛ چون ایشان این کتاب را در مواعظ و حِکم نوشته، و در مقدمه هم نوشته که کتاب را در ۵۵باب نوشته: «و رتَّبت هذا الکتاب علی خمسه و خمسین بابا»(۲) ، و تمـام این ابواب در همان جلـد اول تمام می شود، البته این کتابی که در دست ماست، ۵۴ باب است. جلد دوم فقط درباره ی فضائل امیرالمؤمنین است و ربطی به مواعظ ندارد، جلد دوم از ص۲۰۸ شروع می شود. پس شواهدی که در جلد دوم دیده می شود برای معارضه با نقل مرحوم آفندی، تمام نیست؛ چون انتساب جلد دوم به مرحوم دیلمی تمام نیست.

۱- (۱) إرشاد القلوب إلی الصواب، محمد دیلمی، ج۲، ص۷۴.

۲- (۲) إرشاد القلوب إلی الصواب، محمد دیلمی، ج۱، ص۴۳.

خود مرحوم آفندی می فرماید: «یظهر من بعض مواعظ مجلده الثانی حیث ینقل عن کتاب الفین للعلامه أنه متأخر عن العلامه أیضا. و لعله لم یکن ما رأیتُه المجلد الثانی منه.»؛ ایشان می گوید: این جلد دومی که من دیدم و از علامه نقل کرده بود، شاید مجلد دومِ «ارشاد القلوب» نباشد و اشتباهاً مجلد دومِ «ارشاد القلوب» قلمدادش کرده اند. بعد می فرماید: «و المجلد الأول، فی المواعظ و النصائح و نحوها. و المجلد الثانی رأیتُه بِهَرات فی فضائل علیٍّ علیه السلام و ما یُناسبها من أوله إلی آخره فلاحِظ. و فیه أخبارٌ غریبةٌ.»، بعد می فرماید: «النسخةُ التی عندنا باصفهان إن شاءالله علی المتداول علی الألسنه، أنه من القدماء فلاحظ.»، بعد می فرمایند: «و بالجمله المجلد الثانی من کتاب ارشاده بهرات، کثیراً ما یشتبه الحال فیه، بل لایَعلم الاکثر أنه المجلد الثانی من ذلک الکتاب.»؛ می فرماید: اکثر علما هم این کتاب ر مجلد ثانیِ ارشاد القلوب نمی دانند.

پس با توجه به این که موضوع «ارشاد القلوب» مواعظ و حکم است و جلد دوم درباره ی فضائل اهل بیت است، و با توجه به این که در جلد دوم، از مناقب خوارزمی و علامه نقل می کند که متأخر هستند، پس قرائنی که در جلد دوم است، نمی تواند مستند ما باشد برای این که بگوییم: دو جلد است و دیلمی مال قرن هشتم یا نهم است.(۱)

۱- (۳) البته نقل از علامه و خوارزمی، نمی تواند دلیل بشود بر این که «جلد دوم، از مرحوم دیلمی نیست.»؛ چون این که «مرحوم دیلمی متأخر از علامه و خوارزمی نیست» را می خواهیم از این طریق اثبات کنیم که «جلد دوم از مرحوم دیلمی نیست»، حال اگر برای اثبات این که «جلد دوم از مرحوم دیلمی نیست»، از این مطلب استفاده کنیم که «مرحوم دیلمی متأخر از علامه و خوارزمی است»، دور است. مقرر.

جواب از قرینه ی دوم

قرینه ی دوم این بود که مرحوم دیلمی در جلد اول از «ورّام» نقل کرده که مال قرن هفتم است.

احتمال قوی می دهیم که این مورد، از باب ورود «ما فی الهامش» باشد در «ما فی المتن». کسانی که مزاوله دارند با کتب خطی، این را تصدیق می کنند. آن وقتی خدمت آیت الله شبیری می رسیدیم، ایشان آن موقع هم می فرمود که خیلی وقت ها ناسخین باسواد نبوده اند؛ فقط خط شان خوب بوده، شغل شان این بوده، یک مستنسخ مطلبی را کنار کتاب یادداشت می کرده، و مستنسخ بعدی فکرمی کردی مطلب خود کتاب است و آن را وارد متن می کرده است.

شاهد بر این احتمال که در این کتاب بعضاً مطالب حاشیه ای وارد در متن شده است، مطلبی است که در صفحه ی۲۹۸ نقل شده است: «وَ عَنِ الشَّيْخِ الصَّدُوقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الْبَاقِرِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي قَوْلِهِ تَعَالَى- وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ قَالَ نَحْنُ أُولُو الْأَمْرِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِالرَّدِّ إِلَيْنَا. يَرْفَعُهُ الشَّيْخُ الْمُفِيدُ رَحِمَهُ اللَّهُ إِلَى سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ الْهِلَالِيِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ يَا عَلِيُّ أَنْتَ وَ الْأَوْصِيَاءُ مِنْ وُلْدِكَ أَعْرَافُ اللَّهِ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ عَرَفَكُمْ وَ عَرَفْتُمُوهُ وَ لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرْتُمُوهُ.»(۱) ، بعد می فرماید: «و ذکره المجلسی ره فی المجلد التاسع من کتاب بحار الأنوار و السید البحرانی فی کتاب مدینه المعاجز بتغیرٍ مّا فمن أراده فلیراجعهما.»، این مطلب، در متن است، نه در حاشیه.(۲) این، ادراجِ «ما فی الهامش» فی المتن است. اگر کسی این کتاب را بی خبر از قرائن دیگر مطالعه کند، می گوید: «نویسنده ی این کتاب، بعد از علامه مجلسی و مرحوم بحرانی است.»، درحالی که مرحوم مجلسی و مرحوم بحرانی مال قرن دوازدهم است!

۱- (۴) إرشاد القلوب إلی الصواب، محمد دیلمی، ج۲، ص ۱۵۰.

۲- (۵) این مطلب، در نرم افزار «جامع الاحادیث» در حاشیه است. مقرر.

نتیجه: هر دو قرینه بر قرن هشتم و نهم، مخدوش است

بنابراین این موارد که مستند کسانی است که می گویند: «مال قرن هفتم یا هشتم است»، نمی تواند با شهادت مرحوم آفندی که کتاب شناس مهمی است معارضه کند.

قرینه بر نقل مرحوم آفندی

بلکه مرحوم آفندی دلیل بالا-یی هم اقامه فرموده؛ مرحوم کَراچکی در «کنزالفوائد» از همین دیلمی یعنی حسن بن علی بن محمد الدیلمی، از کتاب تفسیرش مطلب نقل می کند، درحالی که مرحوم کراچکی متوفی به سنه ی۴۴۸ یا سنه ی۴۴۹ است! پس مرحوم دیلمی، یا باید معاصر با مرحوم کراچکی باشد یا باید مقدم بر او باشد. البته حاج آقا بزرگ مطلبی در «الذریعه» دارد که کأنّ به عنوان «دفع دخل» فرموده؛ فرموده: آن صاحب تفسیر، یک دیلمیِ دیگری است ولو این که اسم پدر و کنیه شان عین همدیگر است: «و قدنسَب الکراچکی فی کنز الفوائد و صاحب کتاب تأویل الآیات الباهره فی العتره الطاهره کتابَ التفسیر الی الحسن بن ابی الحسن الدیلمی و یروی عنه بعض الاخبار سیما فی أواخر کتابه.».

من دیشب تفسیر «آیات باهره» را تورق کردم، در سه جا دیدم از «دیلمی» نقل می کند. البته این قرینه، یک مقدار دلیل هست، ولی دلیل مهمی نیست؛ چون کتاب «تأویل الآیات الباهره» مال قرن دهم است، ولی نقل کراچکی مهم است؛ مراجعه به تفسیر کراچکی هم مهم است که ببینیم در کجا از مرحوم دیلمی نقل کرده است.

سؤال: شما این مطلب را درست کردید و اعتماد ما به جلد دوم را زائل کردید، ولی خیلی جاها خراب شد! چگونه می توانیم به کتاب های دیگر اعتمادکنیم؟

پاسخ: باید حجت بر آن کتاب ها قائم بشود: قطع، اطمینان، یا خبر ثقه. لذا سیره ی علما، بر سماع و مقابله ی نسخ بوده است؛ آیت الله شبیری هم نسخ مختلف کتب اربعه را مقابله کرده اند. باید از طریق نسخ فراوان و از طریق شهادت کسانی که به آنها اعتماد داریم اطمینان پیداکنیم که کتاب فلانی است. و الا، صرف چاپ یک کتاب به نام یک نویسنده دلیل نمی شود بر این که حرف های اوست؛ کما این که در زمان شاه (که چاپ کتب امام ممنوع بود)، تحریرالوسیله ی مرحوم امام را به اسم مرحوم اصفهانی چاپ کرده بودند؛ ممکن است این کتاب بعد از سال ها به دست کسی برسد که از آن قضیه خبر ندارد و او گمان کند که نظرات مرحوم اصفهانی است!

نتیجه: تردید

بنـابراین این مسأله (که مرحوم دیلمی ما اعصار شیخ مفیـد است)، قابل دفاع به این انـدازه است. اما در عین حال، این مطلب، شهادت حسـی از مرحوم آفنـدی نیست؛ ایشان یک اجتهادی کرده؛ که چون در کنز الفوائـد از دیلمی نقل کرده، پس مال آن اعصار است. اما این مسأله برای ما مسلّم نیست؛ ما نمی دانیم: «آیا یک دیلمی داریم؟ یا دو تا؟». و شاید صاحب تفسیر، غیر از ایشان باشد؛ چه بسیارند افرادی که خودشان و اسم پدرشان یکی است!

در هر حال اِخبار علمای قرن هشـتم و نهم را آیا می توانیم بگوییم: «محتمل الحس و الحـدس است»؟ اگر اسـناد جزمی بدهند، باز هم می توانیم بگوییم محتمل الحس و الحـدس است؛ چون تا زمان مرحوم مجلسـی و صاحب وسائل، قرائت و سـماع خیلی متداول بوده است، حتی علامه طباطبائی اولین چاپ «وسائل الشیعه» را با نسخه ی اصلی صاحب وسائل مقابله فرموده است.

ولی مـا نسـبت به این جهت هنوز اطمینـان نـداریم که: «هر آنچه در این کتاب است، حتی در جلـد اول، بـدون هیـچ زیاده ای، همان است که دیلمی گفته.»؛ شایـد یک جاهایی حاشـیه وارد متن شـده باشـد. نسبت به این کتاب، این جزم را نداریم که هر روایتی که در آن می بینیم، منقول از دیلمی باشد. فلذا این روایت از این جهت محل اشکال است.

ابن فهد(۱) در کتـاب «عدهالـداعی» از مرحـوم دیلمی نقـل کرده، این نقـل برای این خـوب است که ردکنیم این که «مرحـوم دیلمی مال قرن نهم است»، اما این ردنمی شود که «ممکن است مال قرن چهارم یا پنجم باشد».

تحقیق راه دوم

مرحـوم دیلمی در مقـدمه فرمـوده اَسـناد این روایـات را به خـاطر «شـهرت روایـات در کتب اسانیـدها» حـذف کرده است؛ این روایات نبویه، در کتب اسانیدش مشـهور است. راه دوم این بود که صـغرای شـهرت روایات را از این شـهادت ایشان به دسـت بیاوریم، و کبرای حجیت روایات مشهوره را هم از مقبوله ی عمربن حنظله.

۱- (۶) متوفی به ۸۴۱.

اینجا یک بحث کبروی داریم که: «آیا می توانیم به کبرای «فإن المجمع علیه لا ریب فیه» اخذکنیم یا نه؟»:

اگر «شهرت» به معنای لغوی باشد

بعضـی بزرگان مثل محقق خوئی فرموده اند که: اشـتهار در «خذ بما اشتهر بین اصحابک»، به معنای لغوی اش است؛ «اشتهر» به معنای «اتّضـح» است؛ یعنی آن که واضـح است که از ما صادرشـده را ترجیح بدهیم، نه آن که اکثریت روایتش می کنند. اگر این حرف را زدیم، ربطی به این باب ندارد؛ چون همانطور که ایشان فرموده، شهادت ایشان برای ما یقین نیاورده باعث وضوح این روایات نمی شود.

اگر «شهرت» به معنای اصطلاحی باشد

اگر این شـهرت را شهرت روایی یا اعم از روایی و فتوایی گرفتیم، در این که «تمام الملاک برای حجیت یک روایت مشهوره، آیا شهرت است؟ یا شهرت جزء ملاک است و جزء دیگرش حجیت است؟» دو نظر داریم:

مبنای اول: شهرت، کل الملاک است

اگر بگوییم از مقبوله ی عمربن حنظله اسـتفاده می کنیم که: «کـل الملاک، شـهرت است.»، می توانیم به روایات کتاب «ارشاد القلوب» که به شهادت مرحوم دیلمی مشهور است اخذکنیم.

مبنای دوم: شهرت، جزءالملاک است (جزء دیگر، حجیت فی نفسه است.)

امـا اگر بگـوییم از مقبوله ی عمربن حنظله اسـتفاده می کنیم که: «موضوعِ «خـذ بمـا اشـتهر» دو روایـتی است که از نظر «سـند» حجت هسـتند؛ یعنی کلُّ واحدٍ منهما، شـرایط حجیت را دارند و سـپس با هم تعارض کرده اند.»، در این صورت، برای این که بتوانیم روایات کتاب «ارشاد القلوب» که به شهادت مرحوم دیلمی مشهور است را با تمسک به مقبوله ی عمربن حنظه تصحیح کنیم، باید از این که «این روایات، شـرایط حجیت را دارد.» فارغ شده باشـیم. اگر شرایط حجیت را به بیان اول (محتمل الحس و احـدس) بخواهیم اثبـات کنیم، همان بیان کفایت می کنـد و نیازی به بیان دوم نـداریم. اگر از بیان اول چشم بپوشـیم، دلیلی نداریم بر این که سندش فی نفسه تمام است تا مصداق «خذ بما اشتهر بین اصحابک» بشود، و درنتیجه نمی توانیم با تمسک به مقبوله ی عمربن حنظله روایات این کتاب را تصحیح کنیم.

ص: ۵۰

نتیجه: حجیت اجمالی و مشروط

نتیجه ی بحث این می شود که جلد اول کتاب «ارشاد القلوب» ثابت است که فی الجمله اثر مرحوم دیلمی است، ولی نمی توان تک تک روایاتش را به وی نسبت داد. بنابراین استفاده ی فقهی و فتوایی از روایات کتاب شریف «ارشاد القلوب» مشکل است، مگر این که یک مضمونی در اکثر روایات تکرارشده باشد تا از راه اول (محتمل الحس و الحدس)، نه از راه دوم (شهادت مرحوم دیلمی بر شهرت)، اطمینان پیداکنیم: «این را ایشان نقل کرده است»؛ چون نمی شود تمام این روایات، موضوعه یا مدخوله باشد.».

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی در پاسخ به ادله ی اشتراط / روایت دوم و مناقشات آن) ۹۶/۰۶/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

در مقام پاسخ تفصیلی به ادله ی اشتراط «عدالت» بودیم، در روایت اول که مربوط به «معراج» بود، دو نقلش را بررسی کردیم، به نقل سوم رسیدیم.

نقل سوم

نقل سوم، در تفسیر ابوالفتوح رازی از انس بن مالک است که قبلاً از مستدرک خواندیمش.

مناقشه ی سندی

از ناقل تا انس بن مالک سندی ذکرنکرده. به علاوه ی این که وثاقت انس بن مالک نه تنها محرز نیست، بلکه محرز العدم است؛ امام صادق در خصال فرمودند: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّالَقَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَّا قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع يَقُولُ ثَلَاثَةٌ كَانُوا يَكْذِبُونَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ أَبُو هُرَيْرَةَ وَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ وَ امْرَأَةٌ.»(۱) .

و در جریان امیرالمؤمنین هم در همین ارشاد القلوب جلد دوم (مال هر که هست) این روایت هست که امیرالمؤمنین از افرادی که در غدیر حضور داشته اند، خواستند که شهادت بر غدیر بدهند، گفت که پیرشده و یادش نیست، حضرت نفرین فرمود که اگر اینچنین نیست که می گوید: «خدایا او را به بیماری ای مبتلاکن»، و به پیسی مبتلا شد.(۲) بنابراین این سند، من الناقل که ابوالفتوح رازی باشد إلی انس بن مالک، سند ندارد و مرسل است. به علاوه ی این که انس هم غیرثقه است، بنابراین این روایت معتبر نیست.

ص: ۵۱

۱- (۱) - الخصال، ج ۱، ص: ۱۹۰.

۲- (۲) - قَالَ ع عَلَى مِنْبَرِ الْكُوفَهِ أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ حَضَرَ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ص مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ فَلْيَقُمْ وَ لْيَشْهَدْ فَقَامَ جَمَاعَهٌ وَ أَنَسُ . بْنُ مَالِكٍ جَالِسٌ لَمْ يَقُمْ فَقَالَ ع يَا أَنَسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَشْهَدَ وَ قَدْ سَمِعْتَ مَا سَمِعُوا فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ كَبِرْتُ وَ نَسِيتُ فَقَالَ ع اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ كَاذِباً فَارْمِهِ بِبَيْضَاءَ لَا تُوَارِيهَا الْعِمَامَهُ فَصَارَ أَبْرَصَ. إرشاد القلوب إلى الصواب (للديلمى)، ج ۲، ص: ۲۲۸

سند معتبر برای روایت معراج نداریم؟

پاسخ: برای بعضی بخش هایش سند معتبر داریم؛ مثل روایاتی که درباره ی نمازهای چهاررکعتی است. اما این که تمام داستان معراج از اول تا آخر سند تمامی داشته باشد، تا آنجا که در خاطرم هست، سندی نداریم.

روایت دوم: عاملٌ بما یأمر

صاحب وسائل در باب ده حدیث سوم این روایت را نقل فرموده: «وَ فِي الْخِصَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ- مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ- عَامِلٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ- تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ- عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ- عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى- رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ- رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى.»(۱) ، «عادلٌ فیما یأمر»، یعنی امر به منکر نمی کند.

خصال: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَامِلٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ وَ تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ وَ رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى.»(۲) .

تقریب استدلال

فقط کسی امربه معروف می کند که این سه خصلت را داشته باشد: خودش عامل باشد به آنچه امرمی کند، و تارک باشد آنچه را که از آن نهی می کند، و عادل باشد در آنچه امرمی کند؛ یعنی اینجور نیست که به منکر امرکند، واقعاً از منکر نهی می کند و واقعاً به معروف امرمی کند. «رفیقٌ»؛ با مدارا و ملاطفت و احترام، امر و نهی انجام می دهد.

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص ۱۵۰، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۲- (۴) - الخصال، ج ۱، ص: ۱۰۹.

این استدلال هم از جهات مختلف محل کلام و ایراد است.

اشکال اول به استدلال به این روایت: اختلاف نقل

اشکال اول به استدلال به این روایت برای اثبات اشتراط، این است که این روایت نقل های مختلفی دارد:

نقل های مختلف

قبلاً این روایت را در بحث «اعتبار علم» مفصلاً بحث کردیم. این مطلب (که امر به معروف از کسی صادرمی شود که دارای سه خصلت باشد) در شش روایت که پنج روایتش از کتب خاصه است نقل شده است و یک روایتش هم از کنزالعمّال است.

نُسَخی که «عمل» را شرط کرده اند

سند خصال: «عَامِلٌ بِمَا یَأْمُرُ بِهِ وَ تَارِکٌ لِمَا یَنْهَی عَنْهُ عَادِلٌ فِیمَا یَأْمُرُ عَادِلٌ فِیمَا یَنْهَی رَفِیقٌ فِیمَا یَأْمُرُ وَ رَفِیقٌ فِیمَا یَنْهَی.».

«سِبْطُ الطَّبْرِسِیِّ فِی مِشْکَاهِ الْأَنْوَارِ، عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا یَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ مَنْ کَانَتْ فِیهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ [عَامِلٌ] لِمَا یَأْمُرُ بِهِ تَارِکٌ لِمَا یَنْهَی عَنْهُ عَادِلٌ فِیمَا یَأْمُرُ عَادِلٌ فِیمَا یَنْهَی رَفِیقٌ فِیمَا یَأْمُرُ رَفِیقٌ فِیمَا یَنْهَی.»(۱)

دعائم الاسلام: «دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، عَنْ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ ع أَنَّهُ قَالَ: مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لَیْسَ یَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ إِلَّا مَنْ کَانَ فِیهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ رَفِیقٌ بِمَا یَأْمُرُ بِهِ رَفِیقٌ بِمَا یَنْهَی عَنْهُ عَدْلٌ فِیمَا یَأْمُرُ بِهِ عَدْلٌ فِیمَا یَنْهَی عَنْهُ عَالِمٌ بِمَا یَأْمُرُ بِهِ عَالِمٌ بِمَا یَنْهَی عَنْهُ.»(۲)

در خود «دعائم» چاپ مصر اینطور نقل شده: «وَ عَنْ عَلِیٍّ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لَا یَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَا یَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ إِلَّا مَنْ کَانَ فِیهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ رَفِیقٌ بِمَا یَأْمُرُ بِهِ رَفِیقٌ بِمَا یَنْهَی عَنْهُ عَدْلٌ بِمَا یَأْمُرُ بِهِ عَدْلٌ بِمَا یَنْهَی عَنْهُ عَالِمٌ بِمَا یَأْمُرُ بِهِ عَالِمٌ بِمَا یَنْهَی عَنْهُ.» (۳) .

ص: ۵۳

۱- (۵) مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱۲، ص۱۸۷.

۲- (۶) مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱۲، ص۱۸۹.

۳- (۷) - دعائم الإسلام، ج ۱، ص: ۳۶۸.

به حسب نقل مستدرک» این روایت علویه است، ولی به حسب نقل خود «دعائم» این روایت نبویه است؛ چون امیرالمؤمنین از پیامبر نقل می کند.

نُسخی که «علم» و «عدل» را شرط کرده اند

وسائل: به جای «عاملٌ»، «عالمٌ» است، و درنتیجه مربوط به شرط «علم» است.(۱)

در جعفریات که «اشعثیات» هم به آن گفته می شود، «عالماً» نقل شده: «لَایَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَا یَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ إِلَّا مَنْ کَانَ فِیهِ ثَلَاثٌ رَفِیقاً بِمَا یَأْمُرُ بِهِ رَفِیقاً بِمَا یَنْهَی عَنْهُ عَدْلًا فِیمَا یَأْمُرُ بِهِ عَدْلًا فِیمَا یَنْهَی عَنْهُ عَالِماً بِمَا یَأْمُرُ بِهِ عَالِماً بِمَا یَنْهَی عَنْهُ.»(۲)

در «تحف العقول» در عداد فرمایشات امام صادق «عالمٌ» نقل شده: «وَ قَالَ ع إِنَّمَا یَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ مَنْ کَانَتْ فِیهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَالِمٌ بِمَا یَأْمُرُ عَالِمٌ بِمَا یَنْهَی عَادِلٌ فِیمَا یَأْمُرُ عَادِلٌ فِیمَا یَنْهَی رَفِیقٌ بِمَا یَأْمُرُ رَفِیقٌ بِمَا یَنْهَی.»(۳) .

با این که تحف» یکی از منابع صاحب وسائل است، ولی این روایت از قلم شیخ حر عاملی افتاده است.

در «روضه الواعظین» که صاحب وسائل در باب۲ حدیث۱۰ از همین ابواب «امر به معروف» نقل کرده «عالمٌ» است: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا یَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ مَنْ کَانَتْ فِیهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَالِمٌ لِمَا یَأْمُرُ بِهِ وَ تَارِکٌ لِمَا یَنْهَی عَنْهُ عَادِلٌ فِیمَا یَأْمُرُ عَادِلٌ فِیمَا یَنْهَی رَفِیقٌ فِیمَا یَأْمُرُ رَفِیقٌ فِیمَا یَنْهَی.»(۴) ، این نقل، با نسخه بدل خصال یکی می شود.

۱- (۸) - در نرم افزارهای «نور»، نسخه ای که صاحب «وسائل» از «خصال» نقل می کند نیز مانند همان نسخه ی خصال «عاملٌ» است و نوشته که در هامش نسخه ی مخطوط «عالمٌ» نقل شده؛ ر.ک. وسائل الشیعه؛ ج۱۶، ص:۱۵۰ (مقرر).

۲- (۹) مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱۲، ص۱۸۶.. و الجعفریات (الأشعثیات)، ص:۸۸

۳- (۱۰) تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ص۳۵۸.

۴- (۱۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۰، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.. و روضه الواعظین و بصیره المتعظین (ط - القدیمه)، ج ۲، ص:۳۶۵

در «کنز العمـال» که از کتب عـامّه است: «لا ینبغی للرجـل أن یـأمر بـالمعروف و ینهی عن المنکر حتی یکون فیه خصال ثلاث: رفیق بما یأمر رفیق بما ینهی، عالم بما ینهی، عدلٌ فیما ینهی.».

تقریب اشکال

اشکال این است که این حدیث ولو این که مستفیضه است و افراد مختلفی با سندهای مختلفی نقلش کرده اند، اما متنش معلوم نیست چیست؛ آیا عالم است یا عامل؟ اگر «عامل» باشد، استـدلال به آن صـحیح است صـرف نظر از اشکالات دیگر. اما شاید نقل های دیگر درست باشد. و می دانیم که این نقل ها، نقل یک روایت است، نه این که ممکن است چند روایت باشد و همه را ائمه ی معصـومین فرموده انـد. پس اطمینـان داریم به این که در آنچه ائمه ی معصومین فرموده انـد خللی واقع شـده است و درنتیجه این روایت از طریق این نقل ها حجت نبوده و نمی توانیم به آن استدلال کنیم.

پاسخ از این اشکال

آیا می توانیم از این اشکال جواب بدهیم؟

ممکن است کسـی بگویـد: اگر دقت کنیم، این روایات، اختلاف معنوی ندارنـد؛ اختلاف در واژه هاست، نه در مفاد و محتوا؛ چون «عامل» و «عالم» معنایش روشن است، ولی نسـخه بـدلِ «عالم و تارک» حـدس زده می شود که اشـتباه باشـد؛ چون عِـدل «تارکٌ»، «عالمٌ» نیست، بلکه «عامل» است. بنابراین اطمینان داریم که نسخه ی روضهالواعظین تمام نیست.

در جعفریـات که فرمود: «رَفِیقـاً بِمَـا یَأْمُرُ بِهِ رَفِیقـاً بِمَا یَنْهَی عَنْهُ عَـدْلًا فِیمَا یَأْمُرُ بِهِ عَـدْلًا فِیمَا یَنْهَی عَنْهُ عَالِماً بِمَا یَأْمُرُ بِهِ عَالِماً بِمَا یَنْهَی عَنْهُ.»؛ بـا تـوجه به این که «عالمـاً» را داریم، «عـدلاً» معنـایش این است که «در چیزی که به آن امرمی کنـد، عـادل است؛ چون به آن عمل می کنـد.»؛ اگر عمل نمی کنـد به آنچه امرمی کنـد، عادل نیست در آنچه امرمی کند. وقتی «عادلٌ» را اینطور معنـاکردیم، آن معنـای «امر بـه منکر نکردن» هم در آن خوابیـده. معنـای «عـادلٌ فیمـا یـأمر» همین است؛ آنجـا هم که به «علم» برگردانـدیـدمش و گفتیم به این معناست که امر به منکر نمی کنـد، به قرینه ی این بود که «عاملٌ» را داشت و اگر این جمله ی «عادل» را طبق ظاهرش معنامی کردیم، تکرار لازم می آمد.

بنـابراین، آن نُسـخی که فرموده انـد: «عامـلٌ بمـا یـأمر به»، یعنی نسـخه ی خصال و مشـکات الانوار و دعائم الاسـلام، مسـتقیماً اشتراط «عدالت» را اثبات می کنند. و آن نسَـخی که به جای «عمل» تعبیر به «علم» کرده اند، یعنی نسـخه ی وسائل و جعفریات و تحف و کنز العمال و حتی روضه (که گفتیم اطمینان به اشتباه شدنش داریم)، اشتراط «عدالت» را از از طریق «عادلٌ فیما یأمر به» اثبات می کنند. بنابراین تمام این نُسخ، مضـمون اشتراط امربه معروف به «عمل» را نقل کرده اند، و نقل به معنا هم اشـکالی ندارد.

اشکال دوم: عدم اثبات اشتراط مطلق عدالت

اشـکال دومی که می توانیم به اسـتدلال به این روایت بگیریم، این است که این روایت، بر اشتراط مطلق «عـدالت» دلالت نمی کنـد، بلکه بر «عـدالت اضـافی» دلالـت می کنـد؛ دلالت می کنـد بر این که «فیما یأمر» عادل باشـد؛ یعنی به آنچه امرمی کنـد، خودش فاعل باشد.

اشکال سوم: این روایت، با شرط واجب هم سازگار است

اشـکال سوم این است که این روایت، مربوط به اشتراط «وجوب» به عـدالت اسـتفاده نمی شود، بلکه بـا شـرط «واجب» هم می سـازد؛ مثل این است که گفته بشود: «لایصـلی إلا من اسـتقبل القبله و کان متطهرا»، اینجا اینطور نیست که طهارت حتماً شـرط وجوب باشد، با شرط واجب هم سازگار است.

محقق خوانسـاری در جـامع المـدارک هم اسـتظهارکرده که شـرط واجب است. این که «آیا می توانیم ملتزم به شـرط «واجب» بشویم یا نه؟» را بعد بحث می کنیم. عرض خواهیم کرد که اگر علم اجمالی به شـرط وجوب یا واجب داشـته باشیم، نتیجه آیا برائت است و درنتیجه شرط وجوب است؟ یا احتیاط است و درنتیجه شرط واجب است؟

اشکال چهارم: «حثّ» در این روایت، وجوبی نیست به قرینه ی «رفیقٌ»

اشکال چهارم این است که لعلّ آنچه که در این روایت مد نظر است، جامع بین امور وجوبیه و غیروجوبیه است؛ چون از نظر فقهی «رفق» مسلّماً واجب نیست؛ نه شرط واجب نه شرط وجوب، بلکه از آداب است؛ ادب آن فعل است، مثل آدابی که برای نماز و روزه ذکرشده. یکی از فصل هایی هم که ما قرارداده ایم و إن شاءالله بحث خواهیم کرد، آداب امربه معروف است. اینجا وقتی که «رفیقٌ» مسلّم شد که ادب امربه معروف است و واجب نیست، پس این «لایأمر» باید در جامع بین «وجوب» و «استحباب» استفاده شده باشد. پس این حثّ، حثّ اعم است؛ از دلیل خارجی باید بفهمیم: «آیا شرط وجوب است یا شرط واجب؟».

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی پاسخ به ادله اشتراط / اشکالات استدلال بروایت دوم) ۹۶/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

در بررسی و نقد ادله ی اشتراط، به روایت دوم رسیدیم. در اشکالات استدلال به این روایت، سه اشکال را مطرح کردیم و از هر سه پاسخ دادیم. به اشکال چهارم رسیدیم؛ که در این روایت، یکی از سه شرطی که برای امربه معروف بیان شده، «رفیقٌ فیما یأمر به» است؛ یعنی با رفق امربه معروف کند. مسلّم است که این شرط، واجب نیست. پس اگر امر به امربه معروف در این روایت، امر وجوبی باشد تا اشتراط وجوب به «عدالت» را اثبات کند، لازم می آید که این امر، در کلام واحد، هم در معنای «وجوب» استعمال شده باشد و هم در معنای «استحباب». بنابراین در مطلق «بعث» استعمال شده و درنتیجه وجوب امربه معروف را مشروط به «عدالت» نمی کند. آیا می توانیم از این اشکال جواب بدهیم؟

ص: ۵۷

جواب اول: «وجوب» مدلول «امر» نیست

مبنای مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خوئی، این است که «وجوب» و «حرمت» مدلول کلام نیست، بلکه حکم عقل است؛ مدلول کلام، بعث (در مورد اوامر) و زجر (در مورد نواهی) است. بعثْ جامع وجوب و استحباب است، زجرْ جامع حرمت و کراهت است. وجوب و حرمت، از معانی امر و نهی خارج است، این، عقل است که می گوید: «اگر ترخیص نرسید، باید انبعاث کنی.»، امر مولا، موضوع حکم عقل است به لزوم انبعاث، که ما تعبیر به «وجوب» می کنیم.

مبنای حضرت امام هم همین است که وجوب و حرمت، از مستعملٌ فیهِ الفاظ خارج است، اختلاف ایشان با مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خوئی، در این است که: «حاکم به وجوب و حرمت کیست؟»؛ مبنای حضرت امام این است که: وجوب و حرمت، حکم عقلایی است؛ عقلا حکم می کنند به این که تو نباید بی تفاوت به فرمایش مولا باشی الا این که ترخیصی از طرف مولا به تو برسد. پس حاکم به لزوم بعث، همین حکم عقلایی است.

طبق هر یک از این دو مسلک، در مانحن فیه اینجور نیست که شروط عامل و عادل و رفیق، در «وجوب» استعمال شده باشد تا لازم بیاید نسبت به رفیق استحباب باشد و نسبت به عامل وجوب باشد تا استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم بیاید. لکن ما نسبت به «رفیق» به ضرورت فقه ترخیص پیداکرده ایم و درنتیجه حکم عقل یا عقلاـ به «الزام» اینجا نمی آید، نسبت به «عامل» ترخیص پیدانکرده ایم حکم عقل یا عقلا به «لزوم انبعاث» باقی می ماند. پس اگر امر شارع به مجموعه ای تعلق گرفت، طوری نیست که بعضی از آن مجموعه واجب باشند و بعضی مستحب، و استعمال لفظ در اکثر از معنا هم لازم نمی آید. یکی از موارد فایده ی بحث های اصولی، همینجاست؛ این را باید در اصول حل کنیم که: «مدلول اوامر و نواهی چیست؟».

ص: ۵۸

سؤال: آیا وحدت سیاق به هم نمی خورد؟

پاسخ: سیاق، به هم نخورد؛ مستعملٌ فیه در هر سه «بعث» است، حکم عقل یا حجت عقلایی بر «لزوم انبعاث» به قرینه ی خارجی درباره ی یکی از آن سه نیامد، در سه مورد دیگر به قوت خودش باقی است. بنابراین چون تفاوت در ناحیه ی مستعملٌ فیه نیست بلکه در ناحیه ی حکم عقل یا عقلاست، پس وحدت سیاق به هم نخورده است.

اشکال: بالاخره ظهور کلام، در این سه مورد یکسان نیست.

پاسخ: طبق این دو مبنا، لزوم انبعاث، ظهور کلام نیست، بلکه حکم عقل یا عقلاست.

اشکال: در بحث «وحدت سیاق» شما فرمودید که لازم است بیش از «مراد استعمالی» یکسان باشد.

پاسخ: بله؛ بنا بر «وحدت سیاق» لازم است بیشتر از مراد استعمالی یکسان باشد؛ لازم است مراد جدی هم یکسان باشد. در مانحن فیه مراد جدی هم یکسان است؛ مراد جدی هم «بعث» است.

جواب دوم: طبق جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

بنا بر مسلک کسانی که می گویند: «وجوب، مدلول امر است.»، کما این که شهیدصدر هم قائل به همین مبناست، آیا راه تخلصی از این اشکال داریم؟

اگر گفتیم: «استعمال لفظ در اکثر از معنا، جایز است.»، می گوییم: اینجا قرینه داریم که نسبت به «عاملٌ» و «تارکٌ» در وجوب استعمال شده، و نسبت به «رفیقٌ» در استحباب استعمال شده. این که «استعمال لفظ در اکثر از معنا، خلاف ظاهر است.» درست است، ولی اینجا قرینه داریم.

جواب سوم: اشتراط «بعث»، نتیجه می دهد اشتراط «وجوب» را(۱)

اگر مدلول اوامر و نواهی را وجوب و حرمت بگیریم و اگر استعمال لفظ در اکثر از معنا را جایز ندانیم، آیا راه تخلصی از این اشکال داریم؟

۱- (۱) این جواب، از مقرر است.

اگر امر ظهور در بعث داشته باشد اعم از وجوبی یا استحبابی، وقتی که شارع بعث به امربه معروف را مشروط کرد، پس آن موردی که بعث آن به نحو وجوبی است، وجوبش مشروط به این شرط است، و آن موردی که استحبابی است استحبابش مشروط به این شرط است. پس اگر از این روایت برداشت کنیم که: «مطلق بعث، مشروط به «عدالت» شده است.»، استحباب امربه معروف در مورد «رفق» مشروط است به آن، و وجوب امربه معروف در مورد «عدالت» مشروط است به آن. پس صِرف این که حثّ در این روایتْ وجوبی نیست، باعث نمی شود اشتراط وجوب امربه معروف به «عدالت» ثابت نشود.

اشکال پنجم: شرط تأثیر است

اشکال دیگری که در استدلال به این روایات وجود دارد، فرمایشی است که ممکن است از کلام صاحب جواهر و محقق عراقی استفاده کنیم؛ که این روایت، درصدد بیان این مطلب است که امربه معروف مؤثر، از کسی سرمی زند که این سه خصلت را داشته باشد.

این بیان، در محاورات عرفیه هست؛ مثلاً می گویند: «کسی درس می خواند که تعطیلی و غیرتعطیلی را نشناسد»؛ یعنی آن درسی که به نتیجه می رسد و متوقع است که بعد از گذران چندسالی شکوفا بشود و به اجتهاد برسد، اینطور است. مقصود این نیست که درس خواندن های دیگر، درس خواندن نیست.

گفته اند: «امر، یعنی وادارکردن؛ فلذا گفته اند لازم نیست به صیغه ی امر بگویی.»؛ پس اینجا حضرت دارند می فرمایند: حرف آمر، کسی را وادار به کاری نمی کند، الا این که آمرْ خودش عامل باشد و با رفق هم بگوید؛ پس این روایت، ارشاد است، اما نه به یک امر شرعی، بلکه به یک امر واقعی تکوینی؛ که این وادارکردن، از کسی تحقق می پذیرد که این سه خصلت را داشته باشد. پس درحقیقت یک راهنمایی تکوینی و ارشاد به امر واقعی است برای این که «چگونه می توانیم امربه معروف مؤثر انجام دهیم؟». و البته ناظر به غالب موارد است؛ یعنی غالب موارد اینچنین است که تأثیر، منوط به این شرط است. محقق عراقی فرموده: «و أما النص فإنما هو فی مقام التعریض بأئمه الجور المتلبسین بلباس العدل، و انّ الغرض منه بیان أنّ من شأن الآمر بالمعروف أن یکون هکذا، کی یؤثر أمره فی القلوب، و إلّا ففی غیره لایکاد یؤثر غالبا، فالحصر المزبور منزّل علی الغالب، من العلم بعدم تأثیر أمره، لا أنه لایجب علی الفاسق الأمر بالمعروف حتی مع علمه بالتأثیر.»(۱) .

ص: ۶۰

۱- (۲) شرح تبصره المتعلمین (للآغا ضیاء)؛ ج ۴، ص: ۴۵۵.

و این فرمایش حضرت، تعریض به خلفای زمان خودشان است. کأن امام با یک تیر دو نشان می زنند؛ یکی این که اگر می خواهید امربه معروف مؤثر باشد باید خودتان عامل باشید، دوم این که اینها که خودشان فساق و فجره هستند ولی مدعی خلافتند، نمی توانند امربه معروف کنند. لذا صاحب جواهر فرموده: «و الثالث الإشاره إلی الإمام القائم بجمیع أفراد الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، و التعریض بأئمه الجور المتلبسین بلباس أئمه العدل.»(1) . لکن مطلب مرحوم عراقی، مطلب قوی تر و لطیف تر و دقیق تری است.

جواب: اگر «امر» به معنای «حمل» باشد

صاحب جواهر درحقیقت توجیه می کند به قرینه ی اطلاقات. اگر گفتیم: «آن اطلاقات، متراکم است.»، اشکالی ندارد که از این روایت اینطور بفهمیم. (2)

اما آیا ظاهر این روایت همین است؟ اگر «لایأمر» را به معنای «لایحمل» بگیریم، بعید نیست معنای این روایت، همین باشد که یک واقعیت خارجی را بیان می فرماید، درنتیجه دلالت بر اشتراط به «عدالت» نخواهدداشت.

اشکال ششم: این شرط، مستلزم دور است

آخرین اشکال دلالی، این است که این اشتراط، به یک دلیل عقلی صحیح نیست و همین قرینه ی عقلی باعث می شود ظهور در اشتراط نداشته باشد.

بیان اول: اشتراط شیء به خودش

آن اشکال عقلی، این است که مآل اشتراط به «عدالت»، اشتراط شیء به خودش است؛ اگر کسی همه ی واجبات را انجام می دهد، وقتی با شخصی برخوردمی کند که تارک یک معروفی است، درصورتی بر او واجب است این شخص را امربه معروف کند که این واجب یعنی امربه معروف را ترک نکند؛ پس وجوب این که بگوید، مشروط است به این که بگوید.(3)

1- (3) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج21، ص374.

2- (4) استاد، در منهج اجمالی، فرمودند که تراکم اطلاقات تمام نیست. مقرر.

3- (5) در شش اشکالِ مطرح شده به روایت دوم، استاد فقط اشکال پنجم را پذیرفت طبق این مبنا که «امر» به معنای «وادارکردن» باشد، و فعلاً از اشکال ششم جوابی نداده است. اگر مبنای استاد در «امر» این نباشد و در جلسه ی بعد به اشکال ششم جواب بدهد، پس روایت دوم را دالّ بر اشتراط دانسته و در تعارضِ این روایت با اطلاقات امربه معروف و شهرت بر عدم اشتراط، تنها جواب تفصیلی باقی می ماند. اگر استاد به اشکال ششم جواب ندهد، این اشکال، یک اشکالی است به تمام ادله ی اشتراط. مقرر.

بیان دوم: استلزام وجود شیء عدمش را(۱)

بیـان دوم این است که اگر این امربه معروف را انجـام ندهـد، آیـا فـاسق شـده یـا نشـده؟ اگر بگوییم: «فـاسق شـده»، پس امربه معروف بر او واجب نبوده و درنتیجه نبایـد فاسق شـده باشـد. اگر بگوییم: «فاسق نشـده»، پس امربه معروف بر او واجب بوده و واجب را ترک کرده و درنتیجه بایـد فاسق شـده باشـد. بنابراین اگر «عدالت» شـرط باشد، در صورت عدم امربه معروف، عدم فسق ملازمه دارد با فسق، و فسق ملازمه دارد با عـدم فسق، و این که از وجود چیزی عـدم آن لازم بیایـد، عقلاً محال بوده پس «عدالت» شرط نمی باشد.

جواب از این اشکال: انصراف از امربه معروف(۲)

اطلاقاتی که «عدالت» را شـرط می کند، از عدالتِ نسـبت به همان امربه معروف انصـراف دارد؛ این انصـراف را به دو بیان می توانیم بگوییم:

بیان اول: ظهور خود کلام

بیان اول، این است که همین اطلاقات اشتراط عدالت، از امربه معروف اخیر انصـراف دارد. در یک مهمانی وقتی صاحب خانه می گوید: «کسـی غذا بخورد که گرسـنه است»، واضح است که منظورش قبل از خوردن غذاست؛ نباید اینجا اشکال کنیم که: «اگر کسـی گرسـنه باشـد، نمی تواند غذا بخورد.»، همینطور است وقتی مثلاً یک خیّری نذرمی کند که «با این پول، کسـی که زیارت امام رضا نرفته، به زیارت امام رضا برود.».

بیان دوم: قرینه ی عقلی

بیـان دوم برای انصـراف، این است که فرض کنیم انصـراف را از خود کلاـم نفهمیم و کلامی داریم که ظهور دارد در عـدالت نسبت به همه ی افعـال حتی همین امربه معروف اخیرز در این صـورت، شـمول این اطلاـق نسـبت به امربه معروف اخیر، یک محذور عقلی دارد. این محذور، باعث می شود که از شـمولش نسبت به همین مصداقی که محذور عقلی دارد رفع ید کنیم، نه این که از اصل اشتراط رفع ید کنیم.

ص: ۶۲

۱- (۶) این بیان، از مقرر است.

۲- (۷) این جواب، از مقرر است.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی در پاسخ به ادله ی اشتراط / بررسی ضعف سند روایت دوم) ۹۶/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در اعتبار سند و صدور روایت دوم بود. حاصل اشکال این شد که روایاتِ غیر از جعفریات و خصال، سند ندارد. روایت خصال، مرفوعه است. و روایت جعفریات (اشعثیات) هم مرسل است؛ چون سندی به این کتاب نداریم. محدث نوری هم به این کتاب سند ندارد، به کسانی که این کتاب را از هندوستان برایش آورده اند اطمینان کرده است، و سندهای شیخ طوسی و نجاشی به کتاب جعفریات هم سند به کتاب دیگری است.

راه های تصحیح سند این روایت

تخلص از این اشکال، به وجوه خمسه ای است که باید بررسی کنیم ببنیم: آیا این وجوه تمام است یا تمام نیست؟

راه اول: تراکم نقل

راه اول این است که این این اشکال، در تک تک اینها وارد است. اما تراکم اینها که این روایت در خصال صدوق و جعفریات و روضه و مشکات الانوار طبرسی و دعائم و نوادر راوندی و کنزالعمال وجود دارد، این تراکم نقل باعث می شود اطمینان پیداکنیم که همه ی اینها تواطئ بر کذب نداشته اند.

مناقشه: این تراکم، در طبقه ی اول نیست

اما این راه، محل مناقشه است؛ آن تراکمی که باعث اطمینان می شود، تراکم در طبقه ی اول است؛ اگر پنج نفر، یک مطلب را از پیامبر نقل کنند، آدم مطمئن می شود. اما تراکم در طبقات بعدی، باعث اطمینان نمی شود؛ مثلاً وقتی که یک روایتی در کتب جوامع حدیثی امروز مثل بحار و وسائل و جامع احادیث شیعه باشد، باعث اطمینان ما نمی شود؛ شاید همه شان از یک منبع گرفته باشند، این تراکم ها باعث اطمینان می شود که در آن منبع اول بوده، اما باعث اطمینان به صدور این روایت نمی شود. در مانحن فیه، چون تراکم در طبقات بعد است، مفید نیست.

ص: ۶۳

راه دوم: تصحیح مرسلات ابن ابی عمیر

راه دوم این است که سند خصال را تصحیح کنیم؛ به این صورت که مرسِل محمدبن ابی عمیر است، و شیخ طوسی شهادت داده که لا‌یروی و لایُرسل إلا‌عن ثقه.(1) این راه، مبنایی است؛ اگر کسی این کبری را بپذیرد که مرسلات ابن ابی عمیر حجت است، می تواند به این راه اتکاکند.

اشکال در مرسلات ابن ابی عمیر

این کبری، بحث بسیاری دارد؛ محقق در معتبر این کبری را قبول ندارد، و بیانی می آورد که محقق خوئی هم آن بیان و اشکال معتبر را پذیرفته و لذا مرسلات ابن ابی عمیر را حجت نمی داند.

حاصل اشکال این است که محقق فرموده است: ثابت شده که چند نفر از کسانی که ابن ابی عمیر از آنها نقل می کند، دیگران مثل شیخ یا نجاشی آنها را تضعیف کرده اند. پس تضعیف خاص شیخ یا نجاشی، با توثیق عام ابن ابی عمیر (به شهادت شیخ) تعارض می کند و باعث می شود تضعیف یا توثیق این افراد ثابت نشود. تعبیر محقق خوئی، و تعبیر محقق حلی در معتبر، همین است که تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه اش می شود؛ چون شما می خواهید به شهادت شیخ که کل این افراد ثقه هستند تمسک کنید، ما می دانیم که مواردی تخصیص خورده، این موردی که ارسال شده، لعلّ از همان موارد تخصیص خورده باشد. عام ما، این است که مرسلات ابن ابی عمیر حجت است، خاص ما آن موارد تخصیص خورده به خاطر معارضه با تضعیف شیخ یا نجاشی است، در موارد مشکوک اگر بخواهیم به همان قاعده ی عام تمسک کنیم، تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه است.

۱- (۱) سوّت الطائفه بین ما یرویه محمد بن أبی عمیر، و صفوان بن یحیی، و أحمد بن محمد بن أبی نصر، و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عمن یوثق به و بین ما أسنده غیرهم، و لذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفردوا عن روایه غیرهم. العده فی أصول الفقه، ج ۱، ص: ۱۵۴.

پاسخ شهیدصدر

آیا این مطلب جواب دارد یا ندارد؟ شهیدصدر، هم در شرح عروه، و هم در مشایخ الثقات مرحوم آقای عرفانیان که مقدمه اش تقریرات بحث رجالی شهیدصدر است، آنجا ثلاث محاورات فرموده برای حل این مشکل، مطالبش غامض و دقیق است.

نظر شهیدصدر درنهایت این شده که این جمله ی «لا یروی و لا یرسل إلا عن ثقه» جاهایی که ابن ابی عمیر نام افراد را برده است، اگر معارض نداشته باشد، قبول است. اما در مرسلاتش این قاعده درست نیست؛ چون راه هایی که برای حل این اشکال فرموده، در اینجاها تمام نیست.

مختار: عدم حجیت مرسلات ابن ابی عمیر

پس این بحث، مبنایی است؛ اگر کسی مرسلات ابن ابی عمیر را تمام بداند، می تواند بگوید: روایت خصال تمام است. مختار و اقوی نزد ما، این است که مرسلات ابن ابی عمیر را نمی توانیم بگوییم: حجت است.

راه سوم: تصحیح روایات تحف

راه سوم برای تصحیح، تصحیح روایات تحف العقول است به دو بیان:

بیان اول: شهادت به وثاقت روات

صاحب تحف العقول، مال قرن چهارم و اوائل قرن پنجم است. این کتاب، خیلی کتاب فصیح و بلیغی است. در مقدمه ی این کتاب، شهادت داده به وثاقات روات آن احادیث.

در اصول، یک بحثی هست که اگر یک راوی گفت: «حدثنی الثقات»، آیا قولش حجت است یا نه؟ این بحث متأسفانه در کتاب های جدید اصولی مثل «رسائل» مطرح نشده، ولی در کتاب های قدیمی تر مثل «معالم» مطرح شده است. این بحث هم مبنایی است؛ کسی که بگوید: «سیره ی عقلا، بر عمل به چنین خبری است.»، می تواند به این شهادت صاحب تحف العقول اعتمادکرده و به روایاتش عمل کند. عبارت مقدمه را هم قبلاً آوردیم.

بیان دوم: اِخبار محتمل الحس و الحدس

بیان دوم، این است که ایشان در مقدمه، نه تنها فرموده که رواتش ثقه هستند، بلکه شهادت داده که این منقولات از معصومین است. و ایشان، در زمانی است که روایاتش محتمل الحس و الحدس است و ممکن است عن ثقه عن ثقه این روایات به او رسیده باشد.

فرق این راه، با راه قبلی، این است که در راه قبلی، وثاقت روات هم اثبات می شود، ولی در این راه فقط صدور روایات تمام می شود اگرچه وثاقت روات اثبات نشود و از قرائن فهمیده شده باشد که روات راست گفته اند.

راه چهارم: اِسناد جزمی

راه چهارم این است که بررسی کنیم ببینیم: ناقلینِ این مضمون (در این هشت نقل)، آیا اسناد جزمی داده اند یا خیر؟(۱) از اسناد جزمیِ این بزرگان هم می شود به اطمینان برسیم. البته به اسناد جزمی ناقلین (در طبقات بعد) نمی شود اعتماد کرد؛ ممکن است «نُقل عن الصادق» را «عن الصادق» نقل کنند.

بزرگانی مثل مرحوم امام قدس سره، مرسلات جزمیه ی صدوق را حجت می دانند؛ اگر صدوق بگوید: «قال الصادق»، این را حجت می داند؛ چون اگر یقین نداشته دروغ گفته. محقق خوئی هم در بعضی کلماتش، اسنادهای جزمی را حجت دانسته است، البته در بعضی موارد دیگر مناقشه کرده است. شیخ بهائی در تعلیقه بر من «لایحضر الفقیه» اسنادهای جزمی را حجت دانسته. ما هم حجت می دانیم، ولی نه به خاطر یقین او، بلکه به خاطر اِخبار او و این که محتمل الحس و الحدس است و مشمول حجیت شهادت می شود.

۱- (۲) مشکات الانوار فرموده: «عن الصادق»، دعائم فرموده: «عن امیر المؤمنین»، روضه فرموده: «قال ابو عبد الله»، ظاهراً اینها اسناد جزمی است. مقرر.

راه پنجم: تصحیح کتاب جعفریات

آخرین راه، این است که از راه کتاب جعفریات و اشعثیات درست کنیم.

مشکل این کتاب

نویسنده ی این کتاب، اسماعیل پسر امام موسی کاظم است که روایات امام کاظم که از امام صادق نقل فرموده را نوشته است و لذا به این کتاب «جعفریات» می گویند. ناقل این کتاب، پسر اسماعیل یعنی موسی بن اسماعیل است. محمد بن محمد بن الاشعث الکوفی، از ناقل این کتاب یعنی موسی بن اسماعیل بن موسی الکاظم روایت می کند و لذا به این کتاب «اشعثیات» می گویند.

این کتاب، دو اشکال مهم داشت: اشکال اول این بود که این ما بأیدینا که خودمان داریم یا حاجی نوری از آن نقل می کند، معتبر نیست؛ به این معنا که نمی دانیم: «این کتاب، آیا همان کتابی است که اسماعیل بن موسی الکاظم نگاشته؟ یا کتاب دیگری است؟»، ثانیاً لو فرضنا که این کتاب همان است، اما در سند این کتاب، موسی بن اسماعیل واقع شده که ولو نوه ی امام است، اما در کتب رجال راجع به ایشان مطلبی نقل نشده پس وثاقتش برای ما ثابت نیست و حالش مجهول است، بلکه بعضی فرموده اند: حتی خود مؤلف یعنی اسماعیل هم با این که فرزند امام است، حالش مجهول است. پس اشکال اول این است که: آیا این کتاب، همان کتابی است که اسماعیل پسر امام کاظم نوشته؟ و اشکال دوم این است که: کسانی که این کتاب را برای ما نقل کرده اند، آیا ثقه هستند؟

انظار محققین

آیا راهی برای تخلص از این دو اشکال داریم؟ این هم بحث طویل الذیلی است و ما موکول می کنیم به تحقیقات خود آقایان.

در خاتمه ی مستدرک، اولین کتابی که حاجی نوری بحث می کند، همین کتاب است؛ قرائنی اقامه می کند مبنی بر این که این کتاب، معتبر است. و کسی که شدیداً مخالف با حجیت این کتاب است، صاحب جواهر است در همین بحثِ «امر به معروف» که سه چهار خط علیه حجیت این کتاب قلم فرسایی فرموده است. محقق خوئی هم قائل به عدم حجیت است، عده ای هم قائل به حجیت هستند. در نهایت می خواهیم بگوییم که: نمی توانیم به این کتاب اعتمادکنیم، دلیلش را إن شاءالله فردا می گوییم.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی در پاسخ به ادله ی اشتراط / اشکالات استدلال به روایت دوم) ۹۶/۰۷/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

در پاسخ تفصیلی به ادله ی اشتراط «عدالت»، در پاسخ به روایت دوم (عامل بما یأمر) به اشکال هفتم یعنی ضعف سند رسیدیم. در پاسخ از این اشکال، چهار راه را گفتیم و نقل تحف (راه سوم) و اسناد جزمی برخی ناقلین (راه چهارم) را پذیرفتیم و لذا این روایت، مشکل صدوری ندارد.

سپس راه پنجمی را مطرح کردیم؛ که آیا می توانیم از طریق تصحیح روایات «جعفریات» این روایت را تصحیح کنیم یا نه؟ گفتیم که این کتاب، دو اشکال عمده دارد: اولاً آیا این کتاب، همان کتاب نوشته ی موسی بن اسماعیل است؟ ثانیاً آیا این کتاب را ثقات برای ما نقل کرده اند؟ گفتیم: مختار ما، عدم حجیت این کتاب است. امروز می خواهیم دلیل عدم تمامیت قرائن حاجی نوری و درنتیجه دلایل عدم حجیت این کتاب را بررسی کنیم.

این کتابی که در دست ماست، همین کتابی است که به حاجی نوری رسیده است. دو واقعیت روبه رو هستیم که هر کدام می تواند قرینه ای بر اعتبار این کتاب در راستای پاسخ به اشکال اول باشد:

ص: ۶۸

قرینه بر اعتبار: تشابه روایات این کتاب با نقل بزرگان سلف

قرائن فراوانی وجود دارد که نشان می دهد این کتاب، همان کتاب محمد بن محمد بن الاشعث عن موسی بن اسماعیل بن موسی است. آن قرائن، این است که در بسیاری از کتب سلف، هم از خاصه و هم از عامه، روایات زیادی را از این کتاب نقل کرده اند که ما الآن می بینیم در این کتابی که به ما رسیده وجود دارد. مثلاً شیخ صدوق روایاتی را به همین سندی که در این کتاب هست نقل کرده است، و یا ابن طاووس در «اقبال» بعضی روایات را از این کتاب نقل می کند و می فرماید: «رَویتُ من الجعفریات» و عیناً با همین سندی که در این کتاب هست نقل می کند، شهید اول نیز روایاتی را برای ما نقل می کند که ما می بینیم عین این روایات، در این کتاب هست. شیخ طوسی در تهذیب و استبصار نیز روایاتی را به همین سند موسی بن اسماعیل عن ابیه نقل می کند و این روایات در این کتاب موجود است. و نیز از معاصرین، آیت الله محمدسعید حکیم در

«مصباح المنهاج» در خلال بحث های رجالی ذیل نقل برخی روایات کتاب «جعفریات» فرموده اند که عین همین نقل ها در کتب سلف هم وجود دارد. بعضی دیگر هم حدود چهارده مورد اضافه بر مستدرک پیداکرده اند. محمد بن محمد بن الاشعث کتابی دارد به نام «ابناء عن الآباء» که البته این کتاب دست ما نیست ولی سید بن طاوس از این کتاب برای ما حدیث نقل کرده است و ما می بینیم عین همان روایت در این کتابی که به دست ماست وجود دارد. و نیز کتاب شهادات ابن قولویه، و نیز سید فضل الله راوندی و سید بن طاوس و شهید اول، عین آنچه از جعفریات نقل کرده، در این جعفریاتی که به دست ما رسیده وجود دارد. و نیز جد شیخ بهایی مجموعه ای دارد که از مجموعه ی شهید اول استنساخ کرده است.

ص: ۶۹

از کتب عامه هم جُرجانی در «الکامل» روایاتی را نقل کرده که در همین اشعثیات عیناً موجود است. ابن الجوزی هم در «الموضوعات» روایاتی را نقل می کند که در این جعفریات ما موجود است.

البته این کتاب «جعفریات» چون حاوی روایاتی در مدح اهل بیت بوده، بعضی از عامه از بیخ منکر این کتاب شده اند و گفته اند که این کتاب، موضوع است و به اسماعیل بسته شده است. با این حال، به عنوان نمونه روایاتی را به عنوان روایات موضوعه نقل می کنند که در جعفریات ما موجود است و همین هم اثبات می کند که این کتابی که در دست ماست، همان کتاب است.

و آخرین قرینه هم این است که الجَزَری الشافعی در «الاربعون حدیثاً» نقل کرده که بعضی از آن روایات، سنداً و متناً در همین اشعثیات ما موجود است.

پس، نقله ی سلف، عامه و خاصه، روایاتی نقل کرده اند که می بینیم در این کتاب عیناً موجود است. بزرگانی مثل حاجی نوری و محقق حکیم فرموده اند: همین باعث اطمینان می شود که این کتاب، همان کتاب اسماعیل بن موسی است.

سؤال: آیا این احتمال وجود ندارد که: «جعفریات کنونی، جمع شده از کتب سلف است، و غیر از آن کتابی است که اسماعیل بن موسی الکاظم نوشته است.»؟

پاسخ: نه، چون آنچه سلف نقل کرده، اندک است.

پاسخ از اشکال تفاوت ابواب

محقق خوئی فرموده بود آن کتابی که اسماعیل داشته و نجاشی و شیخ طریق صحیح به آن داشته اند، منطبق بر این کتاب جعفریات ما نمی شود؛ چون در فهرستی که آنها برای این کتاب ذکرکرده اند، کتاب هایی مثل «باب الطلاق» هست که در این کتاب ما نیست، و نیز در این کتاب ما ابوابی هست که در فهرست آنها ذکرنشده است، پس بین این دو کتاب، عموم و خصوص من وجه است. پس کشف می کنیم که این کتاب موجود بأیدینا، همان کتابی نیست که شیخ طوسی یا نجاشی برای اسماعیل بن موسی علیه السلام ذکرکرده اند و طریق معتبر به آن دارند.

ص: ۷۰

جوابی که هم محقق حکیم و هم بعض فضلای معاصرین داده اند، این است که این دلیل، تمام نیست؛ چون مثلاًـ کتاب «طلاق» اگرچه در ما بأدینا وجود ندارد، ولی در این کتاب روایات باب «طلاق» هست که ذیل «کتاب النکاح» قرار دارد. و این، ضرری نمی زند به این که این کتاب (اگرچه باب «طلاق» ندارد) همان کتاب است که باب «طلاق» داشت؛ ممکن است جناب شیخ و نجاشی به اعتبار روایات «طلاق» گفته اند باب طلاق دارد. کتاب «نفقات» هم امروز متعارف است که در ضمن کتاب «نکاح» ذکرمی کنند، بلکه روایات نفقات هم در این کتابِ ما بأیدینا هم وجود دارد. خیلی از کتب اینطور است؛ «کافی»ای که به دست ما رسیده اگرچه مشهور است که همان کتاب مرحوم کلینی است، ولی فهرست عناوینی که شیخ از کافی نقل کرده، اینطور نیست که دقیقاً منطبق بر همین کافیِ ما بأیدینا باشد؛ ممکن است به حافظه اش اتکاکرده باشد.

اشکال: در این کتاب، ابوابی هست که شیخ و نجاشی نفرموده اند.

پاسخ: بعضی کتاب ها نسخه های مختلف دارد؛ درباره ی «محاسن برقی» خود نجاشی فرموده که زِیدَ و نُقص؛ آن کتاب، به تدریج نوشته شده و درنتیجه نسخه ها مختلف شده است، یا برخی ابوابی که خیلی به آن احتیاج نداشته اند مثل روایات تفسیر یا مستحبات یا زیارات را استنساخ نکرده اند.

پس ابوابی که جناب شیخ و نجاشی برای کتاب «جعفریات» نقل کرده اند و در جعفریاتی که به ما رسیده وجود ندارد، ممکن است از این جهت باشد که با ملاحظه ی روایاتی در آن موضوع گفته اند که چنین ابوابی دارد، یا از این جهت باشد که آن قسمت ها را استنساخ نکرده باشند. و ابوابی که در جعفریاتِ ما هست ولی آنها نقل نکرده اند، ممکن است از این جهت باشد که به حافظه شان اتکا کرده باشند و فراموش کرده باشند این باب را نقل کنند، یا از این جهت باشد که این کتاب تدریجاً نوشته شده است و آن ابواب را نویسنده بعداً اضافه کرده. یا ممکن است برخی زیاد و کم کردن عناوین باب ها، از سلیقه ی نُسّاخ باشد.

ص: ۷۱

قرینه ی «شهرت» و مناقشه در آن

محقق خوانساری در جامع المدارک در جواب به محقق خوئی فرموده: درست است که منطبق بر ما بأیدینا نیست، ولی موجب عدم اعتبارش نمی شود؛ چون انتسابش به محمد بن الاشعث و موسی بن اسماعیل مشهور است. و کتابی که اِسنادش به شخصی مشهور است، حجت است. و الا، باید بگوییم: کتب بسیاری از اَعلام، حجت نیست.

این جواب درست نیست مگر موجب قطع یا لااقل اطمینان بشود، و لذا در کتب فقهی شیاعی را لازم دانسته اند که موجب قطع بشود.

قرائن دسیسه در این کتاب

بعضی واقعیت ها را که نگاه می کنیم، احتمال دسیسه در این کتاب زیاد می شود:

قرینه ی اول: مضامین ناسازگار با مذهب شیعه

در این کتاب، روایات فراوانی ذکرشده که مضامین آنها اصلاً و ابداً با مذهب شیعه، یا مشهور از مذهب شیعه، سازگاری ندارد، خصوصاً که در چنین سندی (که پسر یک امام از پدرش نقل می کند) جای تقیه نیست.

تصحیح حلف به طلاق؛ همین که سوگندبخورد که: «اگر همسرش فلان کار را بکند، مطقه است.»، همین که آن کار را بکند، مطلقه می شود. درحالی که این، مذهب عامّه است؛ که حلف به طلاق، موجب بینونت و طلاق است.

صحت طلاق ثلاث در مجلس واحد. طبق مذهب خاصه، سه طلاقه، در یک مجلس ممکن نیست.

کفایت مصّه ی واحده برای ترتّب احکام رضاع: همین که یک بار بچه بمکد، احکام رضاع بارمی شود.

ترخیص در غناء و نواختنِ طبل،

و این که مدت نفاس چهل روز است،

و نیز روایتی در این کتابِ ما بأیدینا هست که فرموده: «و اختلاف دلاله آیه الوضوء فی المسح علی الرجل أو غَسلها حسَبِ اختلاف قرائتها»؛ اهل بیت نمی گویند: اگر اینطور قرائت کنید، حکمش اینطور می شود.

قرینه ی دوم: یکی از روات این کتاب، سنّی است

جهت دوم این است که: راوی این کتابی که به دست ما رسیده، ابن السقاء است که از عامّه است فلذا برای انسان سوء ظنّ حاصل می شود؛ شاید اینهایی که از عامه بوده اند، دیده اند این کتاب، یک کتاب معتبر شیعی است، چند تا از روایات خودشان را هم در آن واردکرده اند؛ کما این که در اقدم نُسخ از «مقنعه»ی شیخ مفید، ناسخ، مسح الرأس و الرجل را تبدیل به غَسل کرده درحالی که شیخ مفید این را نمی گوید، معلوم شد که ناسخ سنّی بوده است؛ کسی که مذهبش مخالف است و می خواهد مذهب ما را موهون جلو بدهد یا اباطیل خودش را در مذهب ما جا بدهد، ممکن است از این کارها بکند.

قرینه ی سوم: اختلاف تعداد احادیث

مطلب سومی که باعث تردید می شود، این است که هم خاصه و هم عامه، توضیحی راجع به این کتاب داده اند: ابن طاوس در اقبال در باب شهر رمضان روایتی را از این کتاب نقل می کند: «رأیت و رُوّیتُ من کتاب الجعفریات و هی الف حدیث بإسناد واحد عظیم الشأن إلی مولانا موسی بن جعفر عن مولانا ... که لاتقولوا رمضان، بلکه بگویید: شهر رمضان»(۱) . گفت: الف حدیث بإسناد عظیم الشأن. ذهبی هم در «میزان الاعتدال» فرموده: الف حدیث یا قریب به الف حدیث. درحالی که این کتابی که بأیدیناست، ۱۶۰۰ حدیث است.

سؤال: از باب کثرت نبوده؟

پاسخ: نه.

مختار: حجیت جزئیه

بنابراین، از طرفی اماراتی وجود دارد که باعث شده بعضی به اطمینان برسند که این کتاب، همان کتاب مصنَّف اسماعیل بن موسی است. از طرف دیگر سه قرینه داریم که باعث سوء ظن به این کتاب می شود، نتیجه این می شود که این امارات نشان می دهد اینطور نیست که کل این کتاب، موضوع باشد، اما آن سه قرینه مانع می شود از این که اثبات بشود: «این کتاب، تماماً غیرموضوع است و تمام این کتاب، مال همان شخص است.». به عبارت دیگر: یک قضیه ی مهمله که در قوت جزئیه است اثبات می شود؛ چون ممکن است بعضی در آن دسیسه کرده باشند. بنابراین ما می توانیم بگوییم: فی الجمله این کتابی که الآن وجود دارد، همه اش موضوع نیست. اما نمی توانیم بگوییم: «همه ی روایاتی که در این کتاب هست، اطمینان داریم که جناب اسماعیل بن موسی در این کتاب نوشته و دیگران به این کتاب نیفزوده اند.».

۱- (۱) الإقبال بالأعمال الحسنه (ط - الحدیثه)، ج ۱، ص: ۲۸.

ولی روایاتی که سلف مورد اعتماد مثل ابن طاوس یا صدوق نقل می کنند، برای ما حجت است که از کتاب اسماعیل بن موسی نقل می کنند. و نیز روایاتی که در این کتاب تکرار شده باشد که باعث اطمینان بشود که به آن اضافه نکرده اند، این روایات هم حجت است که از کتاب اسماعیل بن موسی است.

نتیجه: عدم تمامیت راه پنجم

پس چون نتیجه «حجیت جزئیه» شد، نمی توانیم از طریق کتاب تصحیح اشعثیات، این روایت را تصحیح کنیم. اما شما عزیزان باید روی این کتاب کارکنید و به فرمایشات حاجی نوری، آیت الله طباطبائی حکیم، و قبساتٌ من علم الرجال مراجعه کنید.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی پاسخ به ادله اشتراط / روایت چهارم / جواب اول و دوم) ۹۶/۰۷/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به روایت چهارمی بود که صاحب جواهر فرموده بودند: «وَ لَایَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ یُؤْمَرَ بِهِ وَ لَایَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ یُنْهَی عَنْهُ.».(۱) در جواب از استدلال به این روایت، جواب اول مبنی بر ضعف سند به خاطر بکر بن صالح را عرض کردیم که شیخ و ابن الغضائری تضعیفش کرده اند.

توثیق عام کامل الزیارات و علی بن ابراهیم

این راوی، از طرف دیگر از رجال کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم قمی است. اگر توثیقات عامه ی کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم را بپذیریم، این دو توثیق عام، با آن دو تضعیف نجاشی و ابن الغضائری تعارض و تساقط می کند و درنتیجه وثاقت این راوی اثبات نشده و مجهول الحال است و این روایت حجت نمی باشد. و اگر کسی آن توثیقات عامه را نپذیریم، این ضعف این راوی، خاطر تضعیف نجاشی و ابن الغضائری اثبات می شود. پس این راوی، یا عدم وثاقتش ثابت است، یا لااقل وثاقتش ثابت نیست.

ص: ۷۴

۱- (۱) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸.

کثرت نقل غرائب

به علاوه ی این که ابن الغضائری علاوه بر «تضعیف» گفته: «کثیرالتفرد بالغرائب» است؛ این، خودش یک ملاک است برای عدم حجیت خبرش؛ چون آدمی که فراوان حرف های عجیب نقل می کند، عقلا به حرف هایش اعتمادنمی کنند. مثلاً اگر یک راوی بگوید: «اگر کسی در نمازش یک سرفه کرد، باید ده سجده ی سهو به جا بیاورد.» و اگر از این خبرهای عجیب و

غریب زیاد نقل کرد، اگرچه عدالتش ثابت باشد، ولی وثاقتش محرز نبوده و عقلا به اخبار این راوی اعتماد ندارند. پس این راوی حتی اگر عدالتش اثبات می شد، به خاطر این قدح ابن الغضائری باز هم خبرش حجت نبود.

این که «آیا کتاب ابن الغضائری حجت است یا نه؟»، خودش بحث مفصلی است. ما قبلاً گفته ایم: آنچه علامه و ابن داود از او نقل کنند، می پذیریم. ابن الغضائری کثیرالجحد است؛ اگر این رجالی سختگیر، یک راوی را توثیق کرد، معلوم می شود که آن راوی خیلی عالی بوده. لذا بعضی علما در کتابش اشکال نمی کنند، در تضعیفاتش اشکال می کنند.

سؤال: اگر کسی کثیرالتفرد بالغرائب باشد، آیا همه ی روایاتی که نقل کرده را کنارمی گذاریم؟ یا فقط روایات غریبش را؟

پاسخ: کثرت نقل عجائب، معلوم می شود سلامت حفظ را ندارد. لعل اینجا هم شاید خیال کرده. بناء عقلا، بر حجیت اخبار چنین کسی نیست.

اشکال: بکربن صالح، ۹۸ روایت در کافی دارد، اگر کثیرالتفرد به غرائب بود، مرحوم کلینی این همه روایت از او نقل نمی کرد.

پاسخ: منافاتی ندارد؛ کلینی شهادت داده که این روایات صادرشده است، ولو به قرائن دیگر. پس وجود یک روایت در کافی، ملازمه ندارد با این که رواتش هم ثقه باشد. مرحوم کلینی، به صدور روایات کافی شهادت داده است، نه به وثاقت تک تک رواتش.

ص: ۷۵

مشکل دوم: ابوعمرو

آخرین فردی که راوی مباشر از امام است، ابوعمرو الزبیری طبق بعضی نسخ، و ابوعمرو الزبیدی طبق بعضی نسخ است.

علامه ی مجلسی در ملاذالاخیار(۱) فرموده که مراد از ایشان محمد بن عمرو بن عبدالله بن عمر بن مسعد بن زبیر است؛ چون جد اعلایش زبیر است، لذا به او ابوعمرو الزبیری می گویند.

درباره ی ایشان، آنچه ما داریم، این است که نجاشی فرموده است: «محمد بن عمرو بن عبد الله بن عمر بن مصعب بن الزبیر بن العوام ، متکلم حاذق من أصحابنا. له کتاب فی الإمامه حسن یعرف بکتاب الصوره.»(۲) . توثیقی در این کلام وجود ندارد؛ حذاقت در فنّ «تکلم» دارد، از اصحاب است و کتابی دارد در امامت که «حسن» است. بسیار آدم های صاحب کتاب هستند که جرح دارند، پس مجرد اینها دلالت بر وثاقت نمی کند. کنار این مدح ها اگر وثاقتش هم ثابت بود، نجاشی می فرمود. این عبارت نجاشی، دلالت بر مدح می کند، و کسی که خبر ممدوح را در اصول قبول داشته باشد، می تواند به این روایت استدلال کند. اما اگر کسی بگوید: «باید ثقه باشد»، نمی تواند به این روایت عمل کند.

در تفسیر علی بن ابراهیم محقق خوئی درباره ی بکربن صالح فرموده: «روی عن ابی عُمَر الزبیدی و روی عنه ابراهیم بن هاشم». اینجا ما احتمال می دهیم که ابوعُمر الزبیدی مصحَّف باشد و همین ابوعَمرو الزبیدی یا زبیری است. بنابراین اگر اطمینان پیداکنیم که همان است، یک وثاقتی هم می توانیم برایش پیداکنیم که در تفسیر علی بن ابراهیم موجود است.

نتیجه

عدم اثبات وثاقت روات این روایت

ص: ۷۶

۱- (۲) ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار؛ ج ۹، ص: ۳۳۷.

۲- (۳) رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج، ص۳۳۹.

پس اشکال مهم، همان بکربن صالح است که توثیق عامش با توثیق خاصش تعارض می کند و درنتیجه وثاقتش ثابت نیست، یا اگر توثیق خاص را قبول نداشته باشید، تضعیفش ثابت است.

حجیت این سند و عدم تمام نبودن جواب اول

اگرچه وثاقت روات این روایت ثابت نشد، ولی چون این روایت در «کافی» است، پس شهادت کلینی بر صدور این روایات از معصومین شاملش می شود؛ ممکن است از قرائن دیگری صدور این روایت برای ایشان ثابت شده باشد. پس این جواب نمی تواند ما را مستخلص کند.

جواب دوم: ظنّ داریم بر عدم صدور این روایت

جواب دیگری که از این روایت داده می شود، این است که اگرچه شهادت مرحوم کلینی مبنی بر صدور روایات کافی از معصومین شامل این روایت هم می شود، لکن صدور این روایت از معصوم، مستبعد است و ظنّ بر خلافش داریم، اگر در اصول قائل بشویم که: «اماره ای که ظنّ شخصی بر خلافش باشد، حجت نیست.» کما علیه الاستاد، پس این روایت حجت نیست طبق این مبنا. اگر بگوییم اطمینان داریم که در این روایت خللی هست و برای راوی یک اشتباهی در فهم کلام امام رخ داده، این روایت به خاطر اطمینان بر عدم صدور حجت نمی باشد. پس اگر اطمینان بر عدم صدور این روایت پیداکنیم، یا ظن بر عدم صدورش داشته باشیم و مبنایمان عدم حجیت روایاتی باشد که ظن بر خلافش داریم، این جواب دوم جا دارد.

عدم کفایت شهادت مرحوم کلینی

آن وجهی که باعث این ظن یا اطمینان می شود، چیست؟ این وجوه، هم مناقشه ی صدوری در این روایت ایجادمی کند، و هم مع غضّ نظر از اشکال صدوری، مناقشه ی دلالی هم در این روایت ایجادمی شود.

ص: ۷۷

اشکال: آیا شهادت کلینی کافی نیست که صدور این روایت را اثبات کند؟

پاسخ: شهادت مرحوم کلینی، انحلالی است؛ اگر یک جا قرینه پیداکردیم که شهادتش درست نیست، آن شهادت در همان یک جا از حجیت می افتد و ضرری به موارد دیگر نمی زند. مثل این است که شیخ طوسی گفته: «این راوی ثقه است»، ولی در اثر تعارض با تضعیف دیگران وثاقتش برای ما محرزنمی شود. یا توثیق عام تفسیر علی بن ابراهیم، یا کامل الزیارات، اگر با تضعیف دیگری معارضه کرد، در آن مورد، آن توثیق عام که نسبت به هر فردی انحلالی است، در خصوص آن فرد تعارض کرده و ساقط می شود. اگر کسی گفت: «این صد نفر ثقه هستند» و برای ما ثابت شد که یک نفر از این صد نفر ثقه نیست، شهادت این شخص درباره ی ۹۹نفر دیگر از حجیت نمی افتد. بنابراین فرمایش مرحوم کلینی که فرموده تمام این روایات از معصومین صادرشده است، اگر در این مورد ساقط شد، ضرری به موارد دیگر نمی زند.

مرور کل این روایت

این روایت، خیلی مفصل است، ما ناچاریم نگاهی به کل حدیث شریف بیندازیم.(۱)

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الزُّبَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنِ الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ وَ الْجِهَادِ فِي سَبِيلِهِ أَ هُوَ لِقَوْمٍ لَا يَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَ لَا يَقُومُ بِهِ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ أَمْ هُوَ مُبَاحٌ لِكُلِّ مَنْ وَحَّدَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ آمَنَ بِرَسُولِهِ ص وَ مَنْ كَانَ كَذَا فَلَهُ أَنْ يَدْعُوَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ إِلَى طَاعَتِهِ وَ أَنْ يُجَاهِدَ فِي سَبِيلِهِ فَقَالَ ذَلِكَ لِقَوْمٍ لَا يَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَ لَا يَقُومُ بِذَلِكَ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ قُلْتُ مَنْ أُولَئِكَ؟ قَالَ: مَنْ قَامَ بِشَرَائِطِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْقِتَالِ وَ الْجِهَادِ عَلَى الْمُجَاهِدِينَ». این «مجاهدین»ی که در این قسمت از روایت هست، از همان باب «اللهم العن العصابه التی جاهدت الحسین» در زیارت عاشوراست؛ پس «جهاد» همیشه در راه حق نیست. کسی که قام بشرائط الله فی القتال و الجهاد، چنین کسی «فَهُوَ الْمَأْذُونُ لَهُ فِي الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ قَائِماً بِشَرَائِطِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْجِهَادِ عَلَى الْمُجَاهِدِينَ فَلَيْسَ بِمَأْذُونٍ لَهُ فِي الْجِهَادِ وَ لَا الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ حَتَّى يَحْكُمَ فِي نَفْسِهِ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ شَرَائِطِ الْجِهَادِ.»؛ برای چنین کسی که به شرائط الله قیام نکرده است، جهاد و دعوت به سوی خدا جایز نیست تا این که خودش درباره ی خودش حکم کند و تصدیق کند که به آن شرایط قیام کرده است، راوی گفت: «قُلْتُ فَبَيِّنْ لِي يَرْحَمُكَ اللَّهُ.».

۱- (۴) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸.. تا ص۱۹

حضرت به حسَب این نقل، قبل از این که آن شرایط را بیان کنند، پیش درآمدی را بیان می کنند؛ می فرمایند: خداوند در کتاب شریفش دعوت کنندگان به دینش را بیان فرموده است: ابتدا خودش را فرموده: «قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى أَخْبَرَ [نَبِيَّهُ] فِي كِتَابِهِ الدُّعَاءَ إِلَيْهِ وَ وَصَفَ الدُّعَاةَ إِلَيْهِ فَجَعَلَ ذَلِكَ لَهُمْ دَرَجَاتٍ يُعَرِّفُ بَعْضُهَا بَعْضاً وَ يُسْتَدَلُّ بِبَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ- فَأَخْبَرَ أَنَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَوَّلُ مَنْ دَعَا إِلَى نَفْسِهِ وَ دَعَا إِلَى طَاعَتِهِ وَ اتِّبَاعِ أَمْرِهِ فَبَدَأَ بِنَفْسِهِ فَقَالَ- وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلى دارِ السَّلامِ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ.»، دوم پیامبرش را فرموده: «ثُمَّ ثَنَّى بِرَسُولِهِ فَقَالَ- ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ يَعْنِي بِالْقُرْآنِ وَ لَمْ يَكُنْ دَاعِياً إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ خَالَفَ أَمْرَ اللَّهِ وَ يَدْعُو إِلَيْهِ بِغَيْرِ مَا أُمِرَ [بِهِ] فِي كِتَابِهِ وَ الَّذِي أَمَرَ أَنْ لَا يُدْعَى إِلَّا بِهِ وَ قَالَ فِي نَبِيِّهِ ص- وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ يَقُولُ تَدْعُو.»، سوم قرآن را فرموده: «ثُمَّ ثَلَّثَ بِالدُّعَاءِ إِلَيْهِ- بِكِتَابِهِ أَيْضاً فَقَالَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى- إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ أَيْ يَدْعُو وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ .»، چهارم خلفاء پیغمبر و ائمه ی طاهرین را فرموده: «ثُمَّ ذَكَرَ مَنْ أَذِنَ لَهُ فِي الدُّعَاءِ إِلَيْهِ بَعْدَهُ وَ بَعْدَ رَسُولِهِ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ .».

سپس شرایط کسانی را فرموده که از امت پیغمبر به سوی خداوند دعوت می کنند: «ثُمَّ أَخْبَرَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ مِمَّنْ هِيَ وَ أَنَّهَا مِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَ مِنْ ذُرِّيَّةِ إِسْمَاعِيلَ مِنْ سُكَّانِ الْحَرَمِ مِمَّنْ لَمْ يَعْبُدُوا غَيْرَ اللَّهِ قَطُّ الَّذِينَ وَجَبَتْ لَهُمُ الدَّعْوَةُ دَعْوَةُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ مِنْ أَهْلِ الْمَسْجِدِ الَّذِينَ أَخْبَرَ عَنْهُمْ فِي كِتَابِهِ أَنَّهُ أَذْهَبَ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَ طَهَّرَهُمْ تَطْهِيراً الَّذِينَ وَصَفْنَاهُمْ قَبْلَ هَذَا فِي صِفَةِ أُمَّةِ إِبْرَاهِيمَ ع الَّذِينَ عَنَاهُمُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي قَوْلِهِ- أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلى بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي يَعْنِي أَوَّلَ مَنِ اتَّبَعَهُ عَلَى الْإِيمَانِ بِهِ وَ التَّصْدِيقِ لَهُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الْأُمَّةِ الَّتِي بُعِثَ فِيهَا وَ مِنْهَا وَ إِلَيْهَا قَبْلَ الْخَلْقِ مِمَّنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ قَطُّ وَ لَمْ يَلْبِسْ إِيمَانَهُ بِظُلْمٍ وَ هُوَ الشِّرْكُ»، قبلاً روایتی ذیل این آیه خواندیم مبنی بر این که مقصود از این «امت» همه ی مردم نیستند، بلکه «ائمه» هستند که خداوند درباره ی آنها فرموده: «طَهَّرهم تطهیرا». «ثُمَّ- ذَكَرَ أَتْبَاعَ نَبِيِّهِ ص وَ أَتْبَاعَ هَذِهِ الْأُمَّةِ الَّتِي وَصَفَهَا فِي كِتَابِهِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ جَعَلَهَا دَاعِيَةً إِلَيْهِ وَ أَذِنَ لَهَا فِي الدُّعَاءِ إِلَيْهِ فَقَالَ- يا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ .». سپس حضرت اوصاف تابعین پیامبر که به آنها هم اذن در دعوت داده است را برمی شمرند: «ثُمَّ وَصَفَ أَتْبَاعَ نَبِيِّهِ ص مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ تَراهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَ رِضْواناً سِيماهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْراةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ وَ قَالَ يَوْمَ لا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمانِهِمْ ، يَعْنِي أُولَئِكَ الْمُؤْمِنِينَ وَ قَالَ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ »، سپس خداوند باز اینها را توصیف کرده است تا کسی طمع نکند ملحق به آنها به حساب بیاید مگر این که واقعاً ملحق به آنها باشد: «ثُمَّ حَلَّاهُمْ وَ وَصَفَهُمْ كَيْ لَا يَطْمَعَ فِي اللَّحَاقِ بِهِمْ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ فَقَالَ فِيمَا حَلَّاهُمْ بِهِ وَ وَصَفَهُمْ- الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ إِلَى قَوْلِهِ- أُولئِكَ هُمُ الْوارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيها خالِدُونَ وَ قَالَ فِي صِفَتِهِمْ وَ حِلْيَتِهِمْ أَيْضاً- الَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ»؛ توکل شان فقط بر خدای متعال است، هیچ شرکی در وجودشان نیست، «وَ لا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لا يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ يَلْقَ أَثاماً يُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ يَخْلُدْ فِيهِ مُهاناً ثُمَّ أَخْبَرَ أَنَّهُ اشْتَرَى مِنْ هَؤُلَاءِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ صِفَتِهِمْ- أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْراةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الْقُرْآنِ . ثُمَّ ذَكَرَ وَفَاءَهُمْ لَهُ بِعَهْدِهِ وَ مُبَايَعَتِهِ فَقَالَ وَ مَنْ أَوْفى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بايَعْتُمْ بِهِ وَ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ .»، پس اتباع پیامبر و ائمه که به آنها اجازه داده شده دعوت به سوی خداوند کنند، کسانی هستند که این اوصاف را داشته باشند.

سپس حضرت شأن نزول این آیه را می فرمایند: «فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآیَهُ- إِنَّ اللَّهَ اشْتَری مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّهَ قَامَ رَجُلٌ إِلَی النَّبِیِّ ص فَقَالَ یَا نَبِیَّ اللَّهِ أَ رَأَیْتَکَ الرَّجُلُ یَأْخُذُ سَیْفَهُ فَیُقَاتِلُ حَتَّی یُقْتَلَ إِلَّا أَنَّهُ یَقْتَرِفُ مِنْ هَذِهِ الْمَحَارِمِ»؛ یک مجاهدی در جهاد کشته می شود درحالی که آلوده به معاصی هم هست، «أَ شَهِیدٌ هُوَ؟»، به جای این که پیامبر پاسخ بدهد، خداوند این آیه را فرستاد: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی رَسُولِهِ- التَّائِبُونَ الْعابِدُونَ الْحامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاکِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ »: این مقاتلانی که گناه هم می کرده اند، اگر توبه کرده اند و به مقاتله آمده باشند، بله؛ شهید هستند. و الا اگر توبه نکرده اند، شهید نیستند. «فَفَسَّرَ النَّبِیُّ ص الْمُجَاهِدِینَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ الَّذِینَ هَذِهِ صِفَتُهُمْ وَ حِلْیَتُهُمْ بِالشَّهَادَهِ وَ الْجَنَّهِ وَ قَالَ التَّائِبُونَ مِنَ الذُّنُوبِ الْعابِدُونَ الَّذِینَ لَا یَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا یُشْرِکُونَ بِهِ شَیْئاً الْحامِدُونَ الَّذِینَ یَحْمَدُونَ اللَّهَ عَلَی کُلِّ حَالٍ فِی الشِّدَّهِ وَ الرَّخَاءِ السَّائِحُونَ وَ هُمُ الصَّائِمُونَ الرَّاکِعُونَ السَّاجِدُونَ الَّذِینَ یُوَاظِبُونَ عَلَی الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَ الْحَافِظُونَ لَهَا وَ الْمُحَافِظُونَ عَلَیْهَا بِرُکُوعِهَا وَ سُجُودِهَا وَ فِی الْخُشُوعِ فِیهَا وَ فِی أَوْقَاتِهَا الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ بَعْدَ ذَلِکَ وَ الْعَامِلُونَ بِهِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ الْمُنْتَهُونَ عَنْهُ قَالَ فَبَشِّرْ مَنْ قُتِلَ وَ هُوَ قَائِمٌ بِهَذِهِ الشُّرُوطِ بِالشَّهَادَهِ وَ الْجَنَّهِ ثُمَّ أَخْبَرَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی أَنَّهُ لَمْ یَأْمُرْ بِالْقِتَالِ إِلَّا أَصْحَابَ هَذِهِ الشُّرُوطِ.»؛ خداوند فقط کسانی که این شروط را دارند، امر به قتال کرده است. حضرت فرمودند: خداوند به این دلیل به این گروه اذن قتال داده که به آنها ظلم شده است؛ آن ظلم چیست؟ این است که اموال شان را به زور از آنها گرفته اند و از خانه و دیارشان بیرون شان کرده اند مثل مهاجرین:«فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ- أُذِنَ لِلَّذِینَ یُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلی نَصْرِهِمْ لَقَدِیرٌ الَّذِینَ أُخْرِجُوا مِنْ دِیارِهِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ یَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ».

راوی اشکال می کند که: «اگر این ظلم شرط جهاد است، پس بر بقیه ی مسلمان ها جهاد واجب نیست!»، حضرت می فرمایند: اینطور نیست؛ تمام اموالی که در دنیاست، مال خداست و مال مؤمنینی است که صفات شان را گفتم. پس هر مالی که در دست دیگران است، مال مؤمنین است. فلذا مؤمنین چون اموال شان دست آنها خدای متعال به آنها هم اذن داده که قتال کنند: «وَ ذَلِکَ أَنَّ جَمِیعَ مَا بَیْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِأَتْبَاعِهِمَا مِنَ الْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصِّفَهِ فَمَا کَانَ مِنَ الدُّنْیَا فِی أَیْدِی الْمُشْرِکِینَ وَ الْکُفَّارِ وَ الظَّلَمَهِ وَ الْفُجَّارِ مِنْ أَهْلِ الْخِلَافِ لِرَسُولِ اللَّهِ ص وَ الْمُوَلِّی عَنْ طَاعَتِهِمَا مِمَّا کَانَ فِی أَیْدِیهِمْ ظَلَمُوا فِیهِ الْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصِّفَاتِ وَ غَلَبُوهُمْ عَلَیْهِ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَی رَسُولِهِ فَهُوَ حَقُّهُمْ أَفَاءَ اللَّهُ عَلَیْهِمْ وَ رَدَّهُ إِلَیْهِمْ.».

خلاصه ی کلام این است که غیر از این مؤمنینِ با این صفات، بقیه ظالم هستند، ولو این که مسلمان و شیعه هم باشند؛ پس مسلمان های غیرشیعه ظالم هستند، و شیعه هایی هم که این صفات را ندارند و گناهکارند، ظالمند و هر چه در دست شان هست مال این مؤمنین است.

ادامه ی روایت: «وَ إِنَّمَا مَعْنَی الْفَیْءِ کُلُّ مَا صَارَ إِلَی الْمُشْرِکِینَ ثُمَّ رَجَعَ مِمَّا کَانَ قَدْ غُلِبَ عَلَیْهِ أَوْ فِیهِ فَمَا رَجَعَ إِلَی مَکَانِهِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ فَقَدْ فَاءَ مِثْلُ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- لِلَّذِینَ یُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَهِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فاؤُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ أَیْ رَجَعُوا ثُمَّ قَالَ وَ إِنْ عَزَمُوا الطَّلاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِیعٌ عَلِیمٌ وَ قَالَ وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَی الْأُخْری فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِیءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ أَیْ تَرْجِعَ فَإِنْ فاءَتْ أَیْ رَجَعَتْ فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ یَعْنِی بِقَوْلِهِ تَفِیءَ تَرْجِعَ فَذَلِکَ الدَّلِیلُ عَلَی أَنَّ الْفَیْءَ کُلُّ رَاجِعٍ إِلَی مَکَانٍ قَدْ کَانَ عَلَیْهِ أَوْ فِیهِ وَ یُقَالُ لِلشَّمْسِ إِذَا زَالَتْ قَدْ فَاءَتِ الشَّمْسُ حِینَ یَفِیءُ الْفَیْءُ عِنْدَ رُجُوعِ الشَّمْسِ إِلَی زَوَالِهَا وَ کَذَلِکَ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ مِنَ الْکُفَّارِ فَإِنَّمَا هِیَ حُقُوقُ الْمُؤْمِنِینَ رَجَعَتْ إِلَیْهِمْ بَعْدَ ظُلْمِ الْکُفَّارِ إِیَّاهُمْ فَذَلِکَ قَوْلُهُ أُذِنَ لِلَّذِینَ یُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا مَا کَانَ الْمُؤْمِنُونَ أَحَقَّ بِهِ مِنْهُمْ وَ إِنَّمَا أُذِنَ لِلْمُؤْمِنِینَ الَّذِینَ قَامُوا بِشَرَائِطِ الْإِیمَانِ الَّتِی وَصَفْنَاهَا وَ ذَلِکَ أَنَّهُ لَا یَکُونُ مَأْذُوناً لَهُ فِی الْقِتَالِ حَتَّی یَکُونَ مَظْلُوماً وَ لَا یَکُونُ مَظْلُوماً حَتَّی یَکُونَ مُؤْمِناً وَ لَا یَکُونُ مُؤْمِناً حَتَّی یَکُونَ قَائِماً بِشَرَائِطِ الْإِیمَانِ الَّتِی اشْتَرَطَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُجَاهِدِینَ فَإِذَا تَکَامَلَتْ فِیهِ شَرَائِطُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ کَانَ مُؤْمِناً وَ إِذَا کَانَ مُؤْمِناً کَانَ مَظْلُوماً وَ إِذَا کَانَ مَظْلُوماً کَانَ مَأْذُوناً لَهُ فِی الْجِهَادِ لِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَ أُذِنَ لِلَّذِینَ یُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلی نَصْرِهِمْ لَقَدِیرٌ وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ مُسْتَکْمِلًا لِشَرَائِطِ الْإِیمَانِ فَهُوَ ظَالِمٌ مِمَّنْ یَبْغِی وَ یَجِبُ جِهَادُهُ حَتَّی یَتُوبَ وَ لَیْسَ مِثْلُهُ مَأْذُوناً لَهُ فِی الْجِهَادِ وَ الدُّعَاءِ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لِأَنَّهُ لَیْسَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ الْمَظْلُومِینَ الَّذِینَ أُذِنَ لَهُمْ فِی الْقُرْآنِ فِی الْقِتَالِ فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآیَهُ- أُذِنَ لِلَّذِینَ یُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا فِی الْمُهَاجِرِینَ الَّذِینَ أَخْرَجَهُمْ أَهْلُ مَکَّهَ مِنْ دِیَارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ أُحِلَّ لَهُمْ جِهَادُهُمْ بِظُلْمِهِمْ إِیَّاهُمْ وَ أُذِنَ لَهُمْ فِی الْقِتَالِ فَقُلْتُ فَهَذِهِ نَزَلَتْ فِی الْمُهَاجِرِینَ بِظُلْمِ مُشْرِکِی أَهْلِ مَکَّهَ لَهُمْ فَمَا بَالُهُمْ فِی قِتَالِهِمْ کِسْرَی وَ قَیْصَرَ وَ مَنْ دُونَهُمْ مِنْ مُشْرِکِی قَبَائِلِ الْعَرَبِ فَقَالَ لَوْ کَانَ إِنَّمَا أُذِنَ لَهُمْ فِی قِتَالِ مَنْ ظَلَمَهُمْ مِنْ أَهْلِ مَکَّهَ فَقَطْ لَمْ یَکُنْ لَهُمْ إِلَی قِتَالِ جُمُوعِ کِسْرَی وَ قَیْصَرَ وَ غَیْرِ أَهْلِ مَکَّهَ مِنْ قَبَائِلِ الْعَرَبِ سَبِیلٌ لِأَنَّ الَّذِینَ ظَلَمُوهُمْ غَیْرُهُمْ وَ إِنَّمَا أُذِنَ لَهُمْ فِی قِتَالِ مَنْ ظَلَمَهُمْ مِنْ أَهْلِ مَکَّهَ لِإِخْرَاجِهِمْ إِیَّاهُمْ مِنْ دِیَارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ وَ لَوْ کَانَتِ الْآیَهُ إِنَّمَا عَنَتِ الْمُهَاجِرِینَ الَّذِینَ ظَلَمَهُمْ أَهْلُ مَکَّهَ کَانَتِ الْآیَهُ مُرْتَفِعَهَ الْفَرْضِ عَمَّنْ بَعْدَهُمْ إِذَا لَمْ یَبْقَ مِنَ الظَّالِمِینَ وَ الْمَظْلُومِینَ أَحَدٌ وَ کَانَ فَرْضُهَا مَرْفُوعاً عَنِ النَّاسِ بَعْدَهُمْ [إِذَا لَمْ یَبْقَ مِنَ الظَّالِمِینَ وَ الْمَظْلُومِینَ أَحَدٌ] وَ لَیْسَ کَمَا ظَنَنْتَ وَ لَا کَمَا ذَکَرْتَ وَ لَکِنَّ الْمُهَاجِرِینَ ظُلِمُوا مِنْ جِهَتَیْنِ ظَلَمَهُمْ أَهْلُ مَکَّهَ بِإِخْرَاجِهِمْ مِنْ دِیَارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ فَقَاتَلُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ لَهُمْ فِی ذَلِکَ وَ ظَلَمَهُمْ کِسْرَی وَ قَیْصَرُ وَ مَنْ کَانَ دُونَهُمْ مِنْ قَبَائِلِ الْعَرَبِ وَ الْعَجَمِ بِمَا کَانَ فِی أَیْدِیهِمْ مِمَّا کَانَ الْمُؤْمِنُونَ أَحَقَّ بِهِ مِنْهُمْ فَقَدْ

قَاتَلُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُمْ فِي ذَلِكَ وَ بِحُجَّهِ هَذِهِ الْآيَهِ يُقَاتِلُ مُؤْمِنُو كُلِّ زَمَانٍ وَ إِنَّمَا أَذِنَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِلْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ قَامُوا بِمَا وَصَفَهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الشَّرَائِطِ الَّتِي شَرَطَهَا اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي الْإِيمَانِ وَ الْجِهَادِ وَ مَنْ كَانَ قَائِماً بِتِلْكَ الشَّرَائِطِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَ هُوَ مَظْلُومٌ وَ مَأْذُونٌ لَهُ فِي الْجِهَادِ بِذَلِكَ الْمَعْنَى وَ مَنْ كَانَ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ فَهُوَ ظَالِمٌ وَ لَيْسَ مِنَ الْمَظْلُومِينَ وَ لَيْسَ بِمَأْذُونٍ لَهُ فِي الْقِتَالِ وَ لَا بِالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ ذَلِكَ وَ لَا مَأْذُونٍ لَهُ فِي الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لِأَنَّهُ لَيْسَ يُجَاهِدُ مِثْلُهُ وَ أُمِرَ بِدُعَائِهِ إِلَى اللَّهِ وَ لَا يَكُونُ مُجَاهِداً مَنْ قَدْ أُمِرَ الْمُؤْمِنُونَ بِجِهَادِهِ وَ حَظَرَ الْجِهَادَ عَلَيْهِ وَ مَنَعَهُ مِنْهُ وَ لَا يَكُونُ دَاعِياً إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ أُمِرَ بِدُعَاءِ مِثْلِهِ إِلَى التَّوْبَهِ وَ الْحَقِّ وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ يُؤْمَرَ بِهِ وَ لَا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ يُنْهَى عَنْهُ فَمَنْ كَانَتْ قَدْ تَمَّتْ فِيهِ شَرَائِطُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الَّتِي وُصِفَ بِهَا أَهْلُهَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ص وَ هُوَ مَظْلُومٌ فَهُوَ مَأْذُونٌ لَهُ فِي الْجِهَادِ كَمَا أُذِنَ لَهُمْ فِي الْجِهَادِ لِأَنَّ حُكْمَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ وَ فَرَائِضَهُ عَلَيْهِمْ سَوَاءٌ إِلَّا مِنْ عِلَّهٍ أَوْ حَادِثٍ يَكُونُ وَ الْأَوَّلُونَ وَ الْآخِرُونَ أَيْضاً فِي مَنْعِ الْحَوَادِثِ شُرَكَاءُ وَ الْفَرَائِضُ عَلَيْهِمْ وَاحِدَهٌ يُسْأَلُ الْآخِرُونَ عَنْ أَدَاءِ الْفَرَائِضِ عَمَّا يُسْأَلُ عَنْهُ الْأَوَّلُونَ وَ يُحَاسَبُونَ عَمَّا بِهِ يُحَاسَبُونَ وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى صِفَهِ مَنْ أَذِنَ اللَّهُ لَهُ فِي الْجِهَادِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَلَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْجِهَادِ وَ لَيْسَ بِمَأْذُونٍ لَهُ فِيهِ حَتَّى يَفِيءَ بِمَا شَرَطَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ فَإِذَا تَكَامَلَتْ فِيهِ شَرَائِطُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُجَاهِدِينَ فَهُوَ مِنَ الْمَأْذُونِينَ لَهُمْ فِي الْجِهَادِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ عَبْدٌ وَ لَا يَغْتَرَّ بِالْأَمَانِيِّ الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهَا مِنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الْكَاذِبَهِ عَلَى اللَّهِ الَّتِي يُكَذِّبُهَا الْقُرْآنُ وَ يَتَبَرَّأُ مِنْهَا وَ مِنْ حَمَلَتِهَا وَ رُوَاتِهَا وَ لَا يَقْدَمُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِشُبْهَهٍ لَا يُعْذَرُ بِهَا فَإِنَّهُ لَيْسَ وَرَاءَ الْمُتَعَرِّضِ لِلْقَتْلِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَنْزِلَهٌ يُؤْتَى اللَّهُ مِنْ قِبَلِهَا وَ هِيَ غَايَهُ الْأَعْمَالِ فِي عِظَمِ قَدْرِهَا فَلْيَحْكُم امْرُؤٌ لِنَفْسِهِ وَ لْيُرِهَا كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ يَعْرِضْهَا عَلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا أَحَدَ أَعْرَفُ بِالْمَرْءِ مِنْ نَفْسِهِ فَإِنْ وَجَدَهَا قَائِمَهً بِمَا شَرَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الْجِهَادِ فَلْيُقْدِمْ عَلَى الْجِهَادِ وَ إِنْ عَلِمَ تَقْصِيراً فَلْيُصْلِحْهَا وَ لْيُقِمْهَا عَلَى مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهَا مِنَ الْجِهَادِ ثُمَّ لْيُقْدِمْ بِهَا وَ هِيَ طَاهِرَهٌ مُطَهَّرَهٌ مِنْ كُلِّ دَنَسٍ يَحُولُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ جِهَادِهَا وَ لَسْنَا نَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ الْجِهَادَ وَ هُوَ عَلَى خِلَافِ مَا وَصَفْنَا مِنْ شَرَائِطِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُجَاهِدِينَ لَا تُجَاهِدُوا وَ لَكِنْ نَقُولُ قَدْ عَلَّمْنَاكُمْ مَا شَرَطَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى أَهْلِ الْجِهَادِ الَّذِينَ بَايَعَهُمْ وَ اشْتَرَى مِنْهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِالْجِنَانِ فَلْيُصْلِحِ امْرُؤٌ مَا عَلِمَ مِنْ نَفْسِهِ مِنْ تَقْصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ وَ لْيَعْرِضْهَا عَلَى شَرَائِطِ اللَّهِ فَإِنْ رَأَى أَنَّهُ قَدْ وَفَى بِهَا وَ تَكَامَلَتْ فِيهِ فَإِنَّهُ مِمَّنْ أَذِنَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ فِي الْجِهَادِ فَإِنْ أَبَى أَنْ لَا يَكُونَ مُجَاهِداً عَلَى مَا فِيهِ مِنَ الْإِصْرَارِ عَلَى الْمَعَاصِي وَ الْمَحَارِمِ وَ الْإِقْدَامِ عَلَى الْجِهَادِ بِالتَّخْبِيطِ وَ الْعَمَى وَ الْقُدُومِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِالْجَهْلِ وَ الرِّوَايَاتِ الْكَاذِبَهِ فَلَقَدْ لَعَمْرِي جَاءَ الْأَثَرُ فِيمَنْ فَعَلَ هَذَا الْفِعْلَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَنْصُرُ هَذَا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَهُمْ (١) فَلْيَتَّقِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ امْرُؤٌ وَ لْيَحْذَرْ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ فَقَدْ بُيِّنَ لَكُمْ وَ لَا عُذْرَ لَكُمْ بَعْدَ الْبَيَانِ فِي الْجَهْلِ وَ لَا قُوَّهَ إِلَّا بِاللَّهِ وَ حَسْبُنَا اللَّهُ عَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ.».

ص: ٨١

١- (۵) (١) الخلاق: النصيب.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی / روایت سوم / جواب اول و دوم و سوم) ۹۶/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

در پاسخ به ادله ی اشتراط «عدالت»، در منهج تفصیلی، دو روایت را بررسی کردیم و از آن دو روایت «اشتراط عدالت» اثبات نشد، به روایت سوم رسیدیم.

روایت سوم: انما امرنا بالنهی بعد التناهی

بحث در روایاتی بود که به آنها استدلال شده برای اثبات اشتراط به عدالت. به روایت سومی رسیدیم که صاحب جواهر جزء ادله ی داله ذکرکرده. در خطبه ی ۱۰۵ صاحب وسائل نقل کرده: «وَ أْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ ائْتَمِرُوا بِهِ، وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ تَنَاهَوْا عَنْهُ، وَ إِنَّمَا أُمِرْنَا بِالنَّهْیِ بَعْدَ التَّنَاهِی.»(۱) این، عبارتی است که صاحب وسائل در باب دهم از ابواب امربه معروف حدیث هشتم نقل کرده. البته در نهج البلاغه هایی که در دست ماست، «إنما اُمرتم بالنهی بعد التناهی» است، یعنی به جای «امرنا» فرموده: «امرتم»؛ مثل نهج البلاغه ای که ابن ابی الحدید نقل کرده، یا ابن میثم نقل کرده، یا ملاعبدالله کاشانی، یا فیض الاسلام، یا نهج البلاغه های دیگری که محمد عبدو حاشیه زده. یک نهج البلاغه هم هست که مربوط به قرن پنجم است و چاپ نشده ولی عکس از نسخه ی خطیِ آن در کتابخانه ی مرحوم آیت الله مرعشی نجفی وجود دارد، من فرصت نکردم مراجعه کنم.

جمله ی «و امروا بالمعروف و ائتمروا به» هم در وسائل هست ولی در نسخ نهج البلاغه نیست. جمله ی اخیر هم مؤید این است که جمله ی اول نباشد باشد؛ و الا، می بایست بفرماید: «إنما بالامر و النهی بعد التناهی»، نه این که فقط نهی ازمنکر را بفرماید.

ص: ۸۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۵۱، ح، ط آل البیت.

تقریب استدلال

محل استدلال، این جمله ی اخیر است که: «إنما امرنا التناهی»: ما امر به «نهی ازمنکر» شدیم بعد از این که خودمان از منکر اجتناب کردیم. و از ترک واجبات هم باید نهی کنیم، و لذا به این بیان، شامل امربه معروف هم می شود. بنابراین دلالت بر «اشتراط» می کند؛ کما این که گفته می شود: «صلاه العصر بعد صلاه الظهر»؛ یعنی صلات عصر، مشروط به صلات ظهر است. ظاهراً دلالت قوی و ظاهری است.

مرحوم شبّر یک شرحی بر نهج البلاغه دارد به نام «نخبه الشرحین»؛ مطالب مهم و نخبه از شرح ابن ابی الحدید و شرح ابن میثم را در این شرح مزج کرده و مطالب خودش را هم اضافه کرده است. از کلام شبّر در این شرح به دست می آید که ایشان حتی درباره ی همان جمله ی اول هم که فرمود: «وَ أْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ ائْتَمِرُوا بِهِ، وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ تَنَاهَوْا عَنْهُ» فرموده: اشعار به

همین اشتراط دارد، فلذا حضرت تقیید به جمله ی اخیر فرمود. فرموده: «و انتهوا عن المنکر و تناهو عنه، اشارةٌ إلی أن النهی عن الشیء، إنما هو بعد الانتهاء عنه، و لذا أکّده بقوله: فإنما امرتم بالنهی بعد التناهی». این فرمایش ایشان نشان می دهد که خواسته اند محل استدلال را علاوه بر جمله ی اخیر هم قراربدهند.

این فرمایش ایشان، خالی از مناقشه نیست؛ جمله ی اول دلالتی ندارد بر این که نهی ازمنکر مشروط است. ممکن است اشاره داشته باشد به این که: «این کار، کار خوبی است؛ اگر می خواهید مؤثر باشد، خودتان هم باید عامل باشید.»، ولی اشتراط وجوب را اثبات نمی کند.

آیا استدلال به این روایت تمام است یا تمام نیست؟ وجوهی از مناقشات هست که باید بررسی کنیم.

ص: ۸۳

جواب اول: عدم دلالت بر مطلق عدالت

جواب اول از استدلال به این روایت، این است که: از این عبارت، اشتراط به مطلق «عدالت» استفاده می شود؟ یا حداکثر استفاده می شود که: «لااقل آن فعلی که می خواهید از آن نهی کنید را خودتان اجتناب کنید.»؟ در «بعد التناهی»، دو احتمال وجود دارد: «بعد التناهی» احتمال دارد «بعد التناهی عن المنکرات بالمرّه» باشد و درنتیجه مطلق عدالت را اثبات کند، و همچنین احتمال دارد «بعد التناهی عمّا نهیتم عنه» باشد و درنتیجه عدالت اضافی را اثبات کند. قدر متیقن در مقام تخاطب، همان منکری است که داریم از آن نهی می کنیم. طبق آن مبنا که قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از انعقاد اطلاق است کما علیه المحقق الخراسانی، پس این روایت دلالت بر اشتراط مطلق «عدالت» ندارد.

مناقشه

مبنای اول: عموم نیاز به مقدمات حکمت ندارد

به این جواب، ممکن است اشکال بشود به این که حذف متعلق، دلالت بر «عموم» می کند، و اینجا که متعلق حذف شده و نگفته: «بعد التناهی عما نهیتم عنه»، پس «تناهی» عموم دارد و عموم نیاز به مقدمات حکمت ندارد، و درنتیجه قدر متیقّن اگرچه مانع از انعقاد اطلاق است، مانع از انعقاد عموم نیست. پس اشتراط به «تناهی از مطلق منکرات» و درنتیجه اشتراط «مطلق عدالت» ثابت شده و این جواب تمام نیست. اما چرا «عموم» نیازی به مقدمات حکمت ندارد؟ چون ادات عموم مثل «کل» وارد بر طبیعت مهمله می شود و خودش دلالت بر استیعاب متعلَّق می کند بدون احتیاج به مقدمات حکمت. در این صورت این جواب تمام نبوده و دلالت روایت بر اشتراط «مطلق عدالت» تمام است.

ص: ۸۴

سؤال: تناسب حکم و موضوع آیا اثبات نمی کند: «متعلق نهی، فقط نهی از آن منکری است که ناهی، از خود آن منکر اجتناب می کند.»؟

پاسخ: این تناسب، باعث قدر متیقن می شود، مازاد بر آن را «حذف متعلق» اثبات می کند.

مبنای دوم: عموم نیاز به مقدمات حکمت دارد

الاـ این که کسی مبنای محقق نائینی یا خراسانی در بعضی مبانی اش را بپذیرد که فرموده اند: عموم هم نیاز به مقدمات حکمت دارد، و درنتیجه عموم مقدم بر مطلق می شود.

چرا عموم هم نیاز به مقدمات حکمت دارد؟ چون ادات عموم دلالت بر «استیعاب متعلَّق» می کند، پس در رتبه ی قبل باید متعلق معلوم بشود تا «عموم» استیعاب آن را بفهماند. فلذا این آقایان قائلند که وقتی می گوییم: «کلّ عالم»، ابتداءً باید در «عالم» مقدمات حکمت تطبیق بشود و اطلاق جاری بشود و نتیجه بگیریم «طبیعت عالم» مقصود است، سپس بگوییم: «این کل، تصریح به استیعاب می کند.». و الا، اگر مراد از «عالم» فقط «عالم عادل» باشد، «کل» فقط استیعاب «عالم عادل» را می فهماند. پس در رتبه ی قبل باید حال «عالم» روشن بشود.

اگر مبنای ما این شد، پس اگرچه حذف متعلق دلالت بر «عموم» می کند، اما چون اولاً عموم هم نیاز به مقدمات حکمت دارد و ثانیاً قدر متیقَّن در مقام تخاطب مانع تمام بودن مقدمات حکمت می شود، پس شرط وجوبْ «تناهی از مطلق منکرات» نبوده و تنها ظهور دارد در «تناهی از خصوص آن منکری که نهی از آن می کنید» و درنتیجه «مطلق عدالت» شرط قرار داده نشده است و جواب اول تمام است.

البته این مطلب که «ظهور در عموم هم نیاز به جریان مقدمات حکمت دارد»، در «اصول» مرضیّ نیست، ولی این دو فحل اصول، مرحوم نائینی و آقای آخوند هم در بعضی کلمات و بعضی مبانی اش قائل به همین مبناست.

ص: ۸۵

این دقایق فقه، مبتنی بر این قواعد اصولی است. فقه، بدون اصول، بی معناست. وگرنه، هر استدلالی که می کنیم، ده ها بحث اصولی باید بحث بشود.

جمع بندی(۱)

بنابراین اگر اولاً قائل بشویم به این که «حذف متعلق، دلالت بر شمول می کند بالعموم، لا بالاطلاق.»، و ثانیاً قائل بشویم به این که «عموم نیازی به جریان مقدمات حکمت ندارد، و درنتیجه قدر متیقن در مقام تخاطب مانع عموم نمی شود.»، نتیجه ی این دو مبنا این است که در این روایت، حذف متعلق دلالت بر اشتراط «مطلق عدالت» می کند و قدر متیقن در مقام تخاطب هم مانع آن نمی شود و درنتیجه جواب اول تمام نبوده و این روایت (اگر جواب دیگری به استدلال به آن ندهیم) «مطلق عدالت» را شرط وجوب نهی ازمنکر می کند.

اما اگر قائل بشویم که «حذف متعلق، دلالت بر شمول می کند بالاطلاق، لا بالعموم.»، و یا قائل بشویم به این که «عموم هم نیازمند جریان مقدمات حکمت است و درنتیجه قدر متیقن در مقام تخاطب مانع عموم می شود.»، نتیجه ی هر یک از این دو مبنا این است که در این روایت، حذف متعلق دلالت بر اشتراط «عدالت اضافی» می کند و درنتیجه جواب اول تمام نیست. مختار، همین مبناست و درنتیجه جواب اول را تمام نمی دانیم.

جواب دوم: مشروطٌ علیه، تناهی ائمه است

صدر روایت که فرمود: «مروا بالمعروف و ائتمروا» مطلق است و شرطی ندارد. ذیل روایت که مشروط است، حکایت وظیفه ی امیرالمؤمنین و ائمه است؛ یعنی می خواهند بگویند: «ما یک وظیفه ی سنگین تری داریم؛ شما نهی ازمنکر کنید چه عادل باشید و چه نباشید، ولی ما اهل بیت، بعد از تناهی مان باید نهی ازمنکر کنیم.»؛ چون «ال_» در «التناهی» بدل از مضافٌ إلیه است و درنتیجه مقصود حضرت این است که امر به نهی ازمنکر، بعد از تناهیِ ما ائمه است؛ یعنی حضرت فرموده: «نحن معاشر الأئمه إنما اُمرنا بالنهی بعد تناهینا عن المنکرات». پس ذیل نمی خواهد صدر را تقیید کند.

۱- (۲) این جمع بندی، از مقرر است.

این جواب را آ شیخ احمد مطهری فرموده اند؛ ایشان یک شرحی بر «تحریرالوسیله»ی مرحوم امام دارند، امام جمعه ی ساوه بودند، و در قم در مؤسسه ی «در راه حق» بودند و این شرح را هم معمولاً آنجا می نوشتند. ایشان این فراز از نهج البلاغه را اینجور جواب داده است.

مناقشه ی اول: خلاف ظاهر است

اولاً این، خلاف ظاهر است؛ «اُمرنا» یعنی «اُمرنا نحن مکلفون»، نه یعنی «اُمرنا نحن اهل البیت»؛ چون این روایت از صدر تا ذیل خطاب به مردم است و دارد تکلیف مردم را روشن می کند، این بعید است که این وسط یک پرانتزی بازکند و یک تکلیف اختصاصی ائمه را بفرماید.

مناقشه ی دوم: وظیفه ی سنگین تر اثبات نمی شود

ثانیاً اگر هم مقصود فقط ائمه باشد، وظیفه ی آنها آسان تر از ما می شود، نه این که سخت تر می شود؛ چون در این صورت واجب ما مطلق است و در هر صورت بر ما واجب است، ولی واجب آنها مشروط است، اگرچه این شرط را به خاطر عصمت شان همیشه دارند، ولی بالاخره واجب مشروط آسان تر از واجب مطلق است، یا لااقل (به خاطر عصمت شان و تحقق دائمی این شرط) سنگین تر از واجب مطلق نیست.

مناقشه ی سوم: «اُمرنا» نسخه ی شاذّی است

ثالثاً این استدلال بر اساس «اُمرنا» است، ولی اکثر نُسخی که ما تتبع کرده ایم، «اُمرتم» است. بعید نیست که بتوانیم ادعای اطمینان به صحت همان نسخه کنیم؛ به خاطر تفرد صاحب وسائل و تعدد نسخی که «امرتم» است؛ مثل نسَخ زمان ابن ابی الحدید، نسخ زمان ابن میثم و دیگران مثل ملافتح الله کاشانی که از اعاظم و بزرگان علما در این فنون هستند. بنابراین اطمینان، به این است که «اُمرتم» است.

مناقشه ی چهارم: اتحاد تکالیف

رابعاً بر فرض که «امرنـا نحن معاشـر الأئمه» باشـد، اصل، اتحاد تکالیف است مالم یثبت خلافه؛ اینطور نیست که مثلاً نمازهای ائمه شرط هایی داشته باشد که نمازهای ما نداشته باشد. روایت بعدی هم که روایت مفصلی است، یک فرازی دارد که دلالت دارد بر اتحـاد تکـالیف. در موارد عدیـده ای می بینیم که ائمه علیهم السـلام به فعل پیغمبر اسـتدلال کرده انـد، همین نشان می دهد که تکالیف ایشان با تکالیف دیگران برابر است و اختلاف در تکالیف، بسیار نادر است.

اشکال: همین روایت مخصِّص آن قاعده اشتراک است.

پاسـخ: این قاعـده که «در تکـالیف عامه، فرقی بین ائمه و ما نیست.»، آنقـدر از مسلّمات و واضـحات است به حسب روایات و نصوص و فقه، که به یک روایت تخصیص نمی خورد.

جواب سوم: تردّد بین «اُمِرنا» و «اَمَرْنا»

«إنمـا اُمرنـا بـالنهی بعـد التناهی» محتمل است که «إنما اَمَرْنا بالنهی» باشـد، و محتمل است که «إنما امرُنا بالنهی» باشـد؛ «امرُنا»، یعنی دعب ما این است که بعد از تناهی امرمی کنیم تا مؤثرتر باشد، شـما هم اگر می خواهید امر و نهی تان اثر بالاتری داشـته باشد، همین شیوه را داشته باشید، نه این که «اُمرنا من ناحیه الله».

سؤال: معنایش چیست؟

پاسخ: «امرُنا» دو احتمال دارد: امرکردن ما که در موارد مختلف می گوییم: «صلّ» یا «صُم»، بعد از این است که خودمان منتهی هستیم. احتمال دوم: «امرُنا بالنهی»، یعنی بعد از این که خودمان تناهی کردیم، به شما می گوییم نهی ازمنکر کنید.

پس «إنما امَرنا بالنهی بعد التناهی» و «الـ» تناهی بدل از مضاف إلیه است یعنی «بعد تناهینا»؛ یعنی ما بعد از این که خودمان از این محرمات و منکرات اجتناب کردیم، حالا شـما را امرکردیم که مردم را از منکرات نهی کنیـد. مثلاً اگر یک عالِمی خودش سیگارمی کشد، از او پذیرفته نیست که به مردم بگوید: سیگار نکشـند. حضـرت دارند می فرمایند: ما اگر شما را تحریص می کنیـم بـه نهی از منکرات، بعـد از آن است که مـا خودمـان از آن منکرات اجتنـاب می کنیم؛ اینجـور نیست که مـا خودمـان از منکرات اجتناب نکنیم اما بخواهیم مردم ازمنکرات اجتناب کنند و به شما بگوییم که به مردم بگویید از منکرات اجتناب کنند. پس أنما امرُنا ایاکم، بعد از تناهی خودمان است. بنابراین این جمله دلالت بر «اشتراط» نمی کند.

ص: ۸۸

این اعراب ها را متأخرین گذاشته اند، و چون قرائت و سماع از بین رفته، نمی توانیم بگوییم: اعراب این روایات، همانطوری است که ائمه فرموده اند. بنابراین چون قرائت و سَماع از بین رفته، این جمله در نهج البلاغه ممکن است «اُمرنا» باشد و دلالت بر اشتراط کند، ممکن است اَمَرْنا باشد و دلالت نکند بر اشتراط، بنابراین چون این کلامْ مردّد بین «اَمَرْنا» و «اُمرنا» است، پس استدلال عقیم می شود.(۱)

۱- (۳) به نظر حقیر (مقرر)، مصبّ اختلاف مدلول این جمله، «امرنا» نیست، بلکه مضافٌ إلیه «تناهی» است: مضافٌ إلیه «تناهی» اگر «کُم» باشد، این جمله دلالت بر اشتراط می کند مطلقاً به هر نحوی که «امرنا» خوانده شود؛ «اَمرنا بعد التناهی» یعنی ما شما را بعد از این که از منکرات تناهی کردید امر به نهی ازمنکر می کنیم، «امرُنا بعد التناهی» یعنی ما که شما را امر به نهی ازمنکر می کنیم، این امر ما، بعد از تناهی شما از منکرات است. البته طبق این احتمال که مضافٌ إلیه «کُم» باشد، «اُمرنا» بی معناست؛ چون «اُمرنا بعد تناهیکم» یعنی خداوند «ما» را بعد از این که «شما» از منکرات اجتناب کردید امر به نهی ازمنکر کرده است. مضافٌ إلیه «تناهی» اگر «نا» باشد، این جمله دلالت بر اشتراط نمی کند مطلقاً به هر نحوی که «امرنا» خوانده شود؛ «اَمرنا بعد التناهی» یعنی ما شما را بعد از این که خودمان از منکرات دوری کردیم امر به نهی ازمنکر می کنیم و کما این که استاد شب زنده دار توضیح دادند حضرت می خواهند بفرمایند: اینجور نیست که ما خودمان منکرات را انجام بدهیم اما برای این که مردم از منکرات اجتناب کنند به شما می گوییم که مردم را نهی ازمنکر کنید. «امرُنا بعد التناهی» یعنی ما که شما را امر به نهی ازمنکر می کنیم، این امر ما بعد از تناهی خودمان از منکرات است. و «اُمرنا بعد التناهی» یعنی ما مکلفین، بعد از این که خودمان از منکرات اجتناب کنیم امر به نهی ازمنکر شده ایم. پس مصبّ استدلال، مضافٌ إلیه «تناهی» است، نه نحوه ی قرائت «امرنا». مقرر.

مناقشه: این جواب، نقل مشهور را جواب نمی دهد

این جواب، برای نسخه ی شاذّ «امرنا» در «وسائل» خوب است، ولی نمی تواند جواب از نسخه ی مشهور «امرتم» را بدهد.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی / روایت سوم / جواب چهارم و پنجم و ششم) ۹۶/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

حاصل جواب سوم هم این شد که چون قرائت و سماع برای ما وجود ندارد، این کلمه مردد بین چند قرائت است: اُمرنا بالنهی، امِرْنا بالنهی، و اَمرنا بالنهی. تناهی هم دو احتمال بـدوی دارد: تناهیکم یا تناهینا نحن اهل البیت. و چون این احتمال وجود دارد که «بعد تناهینا» باشد و این هم یک معنای محتمل الاراده ای است، پس دلالت بر اشتراط «عدالت» ندارد؛ پس چون معیِّنی بین این احتمالات وجود ندارد.

اشکال: بعضی نسخه های قرن پنجم و ششم را ما دیده ایم که اعراب و حرکت دارد.

پاسخ: ولی خیلی از نسخه ها هم اعراب و حرکت ندارد. البته در قرآن شریف چون روایت داریم که اعراب بگذارید، از همان موقع مقید بوده اند که قرآن را حرکت گذاری کنند، ولی روایات اینطور نبوده است.

اشکال: لااقل در این خصوص، یک نهج البلاغه ی قرن پنجم هست که با اعراب است و همین روایت را «اُمِرتُم» حرکت گذاری کرده اند.

جواب چهارم: صدر مطلق است و ذیل مقیِّدش نیست

میرزا حبیب الله خوئی در «منهاج البرائه» ابتداءً یک جوابی را از ابن ابی الحدید نقل می کند که ما آن جواب را گذاشته ایم تا ابتدا جواب شیعه ها را نقل کرده باشیم. بعد از این که این جواب ابن ابی الحدید را نقل می کند و می گوید که تکلف آمیز است، جواب خودش را می دهد که: امام، بدون قید، به نحو اطلاق فرموده: «و أمروا بالمعروف» نفرموده: «بشرط کونکم قادرین». در ذیل می خواهند به یک امر مهمی توجه بدهند؛ که درست است که اگر بدون تناهی هم نهی کنید درست است. اما نهی با تناهی مهمتر است؛ چون اولاً اصلاح نفس مهم تر است ثانیاً حرف تان مؤثرتر است و اثر نهی ازمنکرتان هم بیشتر خواهدبود. پس صدرْ مطلق است، و ذیلْ مقیِّد صدر نیست، بلکه تنها برای توجه دادن به این دو نکته (اهمیت اصلاح نفس و تأثیر عمل در کلام) است.

ص: ۹۰

مناقشه ی اول: ذیل قرینه بر تقیید صدر است

جوابی که خدمت ایشان عرض می کنیم، این است که با توجه به احتفاف صدر به ذیل، اطلاق صدر مقیَّدمی شود. بلکه حتی اگر ظهور نداشته باشد و فقط احتمال بدهیم که ذیل مقیِّد صدر است، باز هم برای صدر اطلاق درست نمی شود. پس اگر حدیث ما منحصر در این حدیث است، نمی توانیم فتوا بدهیم که در صورت عدم عدالت هم واجب است؛ چون اطلاق این روایت احرازنمی شود. و در صورت «عدم عدالت» شک می کنیم که: «آیا نهی ازمنکر بر ما واجب است یا نه؟» و برائت جاری می کنیم. لکن بحمدالله روایات دیگر که نهی ازمنکر را بر فاسق هم واجب کند داریم، به علاوه ی جواب های اجمالی ای که گذشت.

مناقشه ی دوم: خلاف ظاهر است

مناقشه ی دوم ما به جواب ایشان، این است که این فرمایش ایشان که «مقصود از ذیل، تقیید نیست، بلکه اهیت اصلاح نفس و تأثیر عمل در کلام است.»، خلاف ظاهر است؛ اگر از ادله ی بیرونی قطع داشته باشید، اینجا می توانید مرتکب خلاف ظاهر بشوید و بگویید: «برای این که کلام، مُفدی باشد و معنایی را افاده کند، باید بر این دو نکته حملش کنیم.». و الا، این قالب که «إنما اُمرتم بالنهی بعد التناهی»، مفدی این معنا نیست که: «برای این که مثمر باشد این را می گوییم، ولی شرط نیست.». پس این معنا هم خلاف ظاهر است جداً. این دو نکته، درست است، اما این قالب، مُفدی این دو نکته نیست.

جواب پنجم: ترتیب، بین دو کار حضرت است

آخرین جواب دلالی را ابن ابی الحدید داده است. ظاهر امرش این نیست که شیعه شده و مرحوم باشد؛ درست است که به امیرالمؤمنین خیلی ارادت دارد، ولی به حق آن جناب اقراری ندارد و در جای جای شرحش به آن کسانی که نباید احترام بگذارد احترام گذاشته.

ص: ۹۱

ابن ابی الحدید ابتدا اشکال را طرح کرده و سپس جواب داده، فرموده: «و فی هذا الموضع اشکالٌ، و ذلک أن لقائلٍ أن یقول: النهی عن المنکر، واجبٌ علی العدل و الفاسق، فکیف قال: «إنما امرتم بالنهی بعد التناهی»؟!»؛ به صرافت عربیِ خودش، از این جمله «تقیید» را می فهمد. «و قد رُوی أن الحسن البصری قال للشعبی لانَهَیتَ عن کذا، قال: یا اباسعید»، اباسعید کنیه ی «حسن بصری» است. «یا اباسعید! إنّی اَکرَه أن اقول ما لاافعل. قال الحسن غفر الله لک: و أیُّنا یقول ما یفعل؟ ودّ الشیطان لو ظَفَر منکم بهذه فلم یأمر احدٌ بمعروفٍ و لم ینهَ عن المنکر.» می گوید: این حرف تو، موجب خشنودی شیطان است؛ چون با این حرف تو، کسی نباید نهی ازمنکر کند؛ چه کسی از تمام منکرات دوری می کند؟! این نظیر همان اجوابه ی اجمالیه است که اگر اینجور باشد، اصلاً باب امور حسبیه مسدود می شود. پس ابن ابی الحدید هم این اشکال را مطرح کرده و با این نقل، این اشکال را تثبیت و تدییدکرده است.

بعد می فرماید: «و الجواب، أنّه علیه السلام لم یُرِد أنَّ وجوب النهی عن المنکر مشروط بانتهاء ذلک الناهی عن المنکر.»؛ حضرت نمی خواهند وجوب نهی ازمنکر را مقیدکنند. این «بَعد» برای تقیید و اشتراط در شرع نیست تا نهی کردنِ هر ناهی عن المنکر، مشروط بشود به این که عادل باشد. بلکه برای این است که بفرمایند: من به عنوان رهبر جامعه، امر به نهی ازمنکر کردن را بعد از این انجام می دهم که شما را به این امرکردم که حواس تان به خودتان باشد. پس این ترتیب، ترتیب بین این دو کار ما نیست تا کار دومِ ما مشروط به کار اول مان شده باشد. بلکه ترتیب بین دو کاری است که خود آن بزرگوار متصدّی انجامش است؛ که ابتدا ما را به تناهی از منکرات امرکرده است، سپس ما را به نهی ازمنکر امرکرده است.

ص: ۹۲

سپس فرموده: «و إنما أراد ذلک أنّی لم آمُرکم بالنهی عن المنکر إلاـ بعد ان امرتکم بالانتهاىء عن المنکر فالترتیب انما الحالتین المذکورتین»؛ «أنّی»؛ یعنی من در مقام پیاده کردن احکام الهی و تربیت و رهبری جامعه، چنین شیوه ای دارم. «فالترتیب، إنما هو فی أمره علیه السلام لهم بالحالتین المذکورتین، لاـ فی نهیهم و تناهیهم.»: پس این ترتیبی که از کلمه ی «بعد» استفاده می شود، مربوط به این دو حالت حضرت در مقام امامت و ارشاد مردم است.

فإن قلت: «فلماذا قدَّم امرَهم بالإنتهاء علی امرهم بالنهی؟»: چرا عملاً و خارجاً حضرت انتهاء را مقدم داشت؟ قلت: «لأن إصلاح المرء نفسَه، أهمّ من الإعتناء بإصلاحه لغیره.». این، کلام ابن ابی الحدید بود، من ذیل این عبارت نوشته ام: «فکأنّه قال علیه السلام إنما اُمرتم من ناحیتی بالنهی عن المنکر بعد الامر بالتناهی.»؛ پس «اُمرتم»، نه یعنی «اُمرتم مِن قِبل الشارع»، بلکه به این معناست که: «اُمرتُم مِن قِبلی» که به عنوان «امام» متصدی تربیت جامعه هستم.

مناقشه: این بیان، تکلّف آمیز است

گفتیم: میرزا حبیب الله فرمود که این بیان، خالی از تکلف نیست. و حق هم با ایشان است. برای تکلف آمیز بودن این معنا، دو وجه وجود دارد:

وجه اول: نیاز به تقدیر مضاف

این کلام ایشان، نیاز به تقدیر مضاف دارد؛ چون ظاهر «إنما اُمرتم بالنهی بعد التناهی» بعد از تناهی خارجی است، نه بعد از «امر به تناهی». ایشان کلام حضرت را اینطور تفسیر کردند که حضرت درواقع گفته اند: «إنما اُمرتم بالنهی بعد أن آمرکم بالتناهی» پس باید یک امری در تقدیر بگیریم، که این تقدیر تکلف آمیز است.

وجه دوم: قرینه ی سیاق

وجه دوم این است که سیاق، عبارت این نیست که: «إنما اُمرتم من ناحیتی»، سیاقِ قبل و بعد از این جمله این است که حضرت دارند امور واقعیه را می فرمایند؛ یعنی «اُمرتم فی الشرع» و به حسَب حکم الهی.

بنابراین به خاطر این دو وجه، این فرمایش ابن ابی الحدید هم محل اشکال است. بنابراین جواب بهتر، همان جواب هایی است که قبلاً داده شد.

جواب ششم: سند این روایت مرسل است

آخرین اشکال این است که اگر دلالت این روایت تمام باشد و تمام جواب های دلالی ناروا باشد و استدلال تمام باشد، باز هم استدلال به این روایت تمام نیست چون مرسل است؛ در نهج البلاغه ذکرشده و سند ندارد. بعضی بزرگان این جواب را داده اند و اشکال دلالی نکرده اند؛ کأنّ دلالتش را تمام دیده اند و اشکالش را فقط همین دانسته اند.

راه اول برای تصحیح سند: قسمتی از این روایت سند دارد

درست است که سیدرضی سندی نگفته، لکن این روایت سند دارد. و اگرچه عده ای از جاهلان گفته اند مصنوعات سیدرضی است، ولی کتاب هایی نوشته شده و سندهای آن نقل شده. آنها فرموده اند که بخشی از این خطبه، در تفسیر علی بن ابراهیم جلد اول ص۳۸۴ وجود دارد؛ ذیل آیه ی مبارکه ای می فرماید: «قَالَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع بَعْدَ مَا بُويِعَ لَهُ بِخَمْسَةِ أَيَّامٍ خُطْبَةً- فَقَالَ فِيهَا...»(۱) ، سپس همین خطبه را نقل می کند. پس این خطبه سند دارد و همان اوائلی که برای آن بزرگوار بیعت گرفته شد، پنج روز بعد از آن، این خطبه را فرموده اند. پس این روایت در این تفسیر مسنداً نقل شده است و سندش هم صحیحه است یا لااقل موثقه است طبق آن مبنا که پدر علی بن ابراهیم فقط مدح دارد و توثیق نشده است، به نظر ما صحیحه است.

ص: ۹۴

۱- (۱) تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، ج۱، ص۳۸۴.

یؤیِّد این مطلب را که همـان جـایی که برای این خطبه آدرس تفسـیر علی بن ابراهیم را داده بود، از ارشاد هم این را نقل کرده بود. البته من تورق کردم، خود در «ارشاد» پیدانکردم.

مناقشه: جمله ی محل استدلال، در این نقل نیست

این راه، راه خوبی است. اما اشـکالش این است که تمام این خطبه و از جمله این جمله ی محل اسـتدلال ما، در این تفسیر نقل نشده است. یعنی امام صادق علیه السلام بخشی از این خطبه را نقل فرموده اند. بنابراین این راه، نافع به حال ما نمی باشد؛ فقط همینقدر اثبات می کند که کل این خطبه ساختگی نیست.

راه دوم: اسناد جزمی سیدرضی

جواب دوم این است که سیدرضـی، کلمـات قصار حضـرت را به طور جزم به حضـرت نسـبت داده و خودش راوی است؛ نمی گویـد: «روایت شده»، می گوید: «قال». جایی که کسـی بگوید: «قال»، یعنی خودش راوی است. و چون ایشان در عصـری می زیسـته کـه این نقلی که از ائمه می کننـد بـالحس دریـافت کرده نه بالاجتهـاد و النص، پس این خبر از بـاب محتمـل الحس و الحدس حجت است. فلذا به نظر ما کل نهج البلاغه حجت است. ما اشکال سندی را اینجور حل می کنیم.

نتیجه: در منهج تفصیلی، این روایت تمام است(۱)

هیـچ کـدام از این جواب هـا تمـام نبود الا جواب سوم طبق نسـخه ی شاذّی که صاحب وسائل نقل کرده است. اگر سایر نُسَخ موجود را هم ببینیم و به اطمینان برسـیم که نسـخه ی صاحب وسائل اشـتباه است، بنابراین این روایت سنداً و دلالتاً تمام بوده و اشتراط «عدالت» را اثبات می کند و درنتیجه نتوانستیم در منهج تفصـیلی به این روایت پاسخ بدهیم. پس جواب از اسـتدلال به این روایت، تنها جواب های اجمالی است.

۱- (۲) این نتیجه، از مقرر است.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی در پاسخ به ادله ی اشتراط / روایت چهارم / بررسی سند) ۹۶/۰۷/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه مباحث گذشته:

در پاسخ تفصیلی به روایات دال بر اشتراط «عدالت»، بحث ما به روایتی رسید که صاحب جواهر به عنوان چهارمین روایت از روایات دال بر اشتراط نقل کرده بود.

روایت چهارم: لایأمر من قد اُمر أن یؤمر به

حدیث چهارم، حدیثی است که در تهذیب و کافی شریف هست: «وَ لَایَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ یُؤْمَرَ بِهِ وَ لَایَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ یُنْهَی عَنْهُ.».(۱)

تقریب استدلال

کسی که دیگران امرشده اند که او را «امربه معروف»ش کنند، نباید امربه معروف کند. پس وجوب امر به معروف، مشروط است به این که خودش مورد امربه معروف قرارنگیرد.

این قطعه و این فرازی که صاحب جواهر به عنوان دلیل ذکرفرموده اند، یک فرازی است از یک روایت مفصل هفت صفحه ای که در باب نهم از ابواب جهاد عدو از کافی شریف و تهذیب شیخ طوسی نقل فرموده: «بَابُ مَنْ یَجُوزُ لَهُ جَمْعُ الْعَسَاکِرِ وَ الْخُرُوجُ بِهَا إِلَی الْجِهَادِ». (۲)

غیر از این قطعه و این فراز، یک قطعه ی دیگری از این روایت هم دلالت بر این مدعا می کند ولی صاحب جواهر و بزرگانی که کلمات شان را دیده ام به این قطعه استدلال نکرده اند. آن قطعه این است که: «وَ إِنَّمَا أَذِنَ اللَّهُ لِلْمُؤْمِنِینَ الَّذِینَ قَامُوا بِمَا وَصَفَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الشَّرَائِطِ الَّتِی شَرَطَهَا اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ فِی الْإِیمَانِ وَ الْجِهَادِ وَ مَنْ کَانَ قَائِماً بِتِلْکَ الشَّرَائِطِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَ هُوَ مَظْلُومٌ مَأْذُونٌ لَهُ فِی الْجِهَادِ بِذَلِکَ الْمَعْنَی»: حضرت می فرمایند هر کسی حق ندارد جهاد کند، و هر کسی هم که جهاد کند اینطور نیست که جزایش بهشت باشد، کسی باید جهاد کند و جزای آن مجاهدی بهشت است که گناه نکند، و اگر هم گناه کرد توبه کند، به عبارت دیگر عادل باشد. «وَ مَنْ کَانَ عَلَی خِلَافِ ذَلِکَ»: هر کس خلاف این اوصاف بود و این شرایط را نداشت، «فَهُوَ ظَالِمٌ وَ لَیْسَ مِنَ الْمَظْلُومِینَ وَ لَیْسَ بِمَأْذُونٍ لَهُ فِی الْقِتَالِ وَ لَا بِالنَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ»: مأذون به قتال و امر به معروف نیست؛ «لِأَنَّهُ لَیْسَ مِنْ أَهْلِ ذَلِکَ»: چون اهل قتال و امر به معروف نیست، «وَ لَا مَأْذُونٍ لَهُ فِی الدُّعَاءِ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: و به چنین کسی اذن داده نشده در دعوت نمودن مردم به خدای متعال؛ «وَ لَایَکُونُ مُجَاهِداً»: چون اینجور آدم ها اینجور نیستند که مجاهده ی در راه حق کنند؛ اینها خودشان خراب هستند. بعد می فرماید: «وَ لَا یَکُونُ مُجَاهِداً مَنْ قَدْ أَمَرَ الْمُؤْمِنِینَ بِجِهَادِهِ»: کسی که مؤمنین امرشده‌اند که با او جهادکنند، چنین کسی خودش مجاهد نیست. «وَ لَا یَکُونُ دَاعِیاً إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ أَمَرَ بِدُعَاءِ مِثْلِهِ إِلَی التَّوْبَهِ وَ الْحَقِّ وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لَا یَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ-مَنْ قَدْ أَمَرَ أَنْ یُؤْمَرَ بِهِ وَ لَا

يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ قَدْ أَمَرَ أَنْ يُنْهَى عَنْهُ»(۳) که این جمله اخیر را صاحب جواهر هم فرموده است ولی به قسمت قبلش توجه نشده است.

ص: ۹۶

۱- (۱) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۵، ص۳۴، ط آل البیت.

۳- (۳) - الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸.. و تهذیب الأحکام؛ ج ۶، ص:۱۳۲و۱۳۳

این روایت، در دو کتاب شریف کافی و تهذیب واردشده.

جواب اول: ضعف سند

جواب کوتاه و آسانی که داده شده، این است که این روایت، ضعف سند دارد و حجت نیست؛ مرحوم علامه مجلسی، هم در مرآهالعقول(۱) که شرح کافی است و هم در ملاذالاخبار(۲) که شرح تهذیب است فرموده ضعیف است.

سند: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الزُّبَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنِ الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ وَ الْجِهَادِ فِي سَبِيلِهِ»(۳) .

مشکل این سند، بکر بن صالح است. ما دو تا بکربن صالح داریم: یک بکربن صالح، از اصحاب امام باقر سلام الله علیه است، و دیگری از اصحاب امام موسی بن جعفر یا حضرت رضا یا هر دو است. و این، همان دومی است. این بکربن صالح، کتابی دارد درباره ی جهاد»، و این کتاب هم در همین باره است. راوی از او هم ابراهیم بن هاشم است؛ کسی که از اصحاب امام باقر سلام الله علیه باشد، اینجور نیست که با دو واسطه از امام صادق نقل کند. اینها نشان می دهد که این آقا، همان بکربن صالح الراضی است.

بکربن صالح الراضی را نجاشی فرموده ضعیف است(۴) ، طبق آنچه در «معجم رجال حدیث» آمده(۵) ، ابن الغضائری هم فرموده است که: «ضعیفٌ جداً کثیر التفرّد بالغرائب»(۶) : جداً ضعیف است و مطالبی نقل می کند که خیلی نامأنوس و غریبی است و دیگران نقل نکرده اند و آدم شک می کند که: «نکند به ائمه دروغ بسته باشد!»، یا لااقل احادیث را قاطی می کند و حافظیه ی خوبی ندارد.

ص: ۹۷

۱- (۴) - مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول؛ ج ۱۸، ص:۳۳۷.

۲- (۵) - ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار؛ ج ۹، ص: ۳۳۷.

۳- (۶) - الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۳.. و تهذیب الأحکام؛ ج ۶، ص:۱۲۷

۴- (۷) - رجال النجاشی/باب الباء/منه بکر/۱۰۹.

۵- (۸) - قال ابن الغضائری: «ضعیف جدا، کثیر التفرد بالغرائب». معجم رجال الحدیث، ابوالقاسم خویی، ج۴، ص۲۵۲.

۶- (۹) - بکر بن صالح الرازی. ضعیف جدا. کثیر التفرد بالغرائب. الرجال لإبن الغضائری/۴۴.

شبیه این را در باب «رؤیت هلال» می گوینـد؛ که وقتی مثلاً صـد نفر دارنـد نگاه می کنند و هیچ کدام هلال را نمی بینند، اگر یک نفر یا حتی دو نفر (بیّنه) بگویند که: «ما دیدیم»، علی رغم این که عادل هستند، می گوییم: حتماً توهم کرده اند. ائمه هم که آن همه راوی شاخص داشـته انـد این مطالب را نقل نکرده اند! همین باعث می شود که بناء عقلا شاملش نشود و اگر دلیل وحیـد ما بناء عقلای غیرمردوعه ی شـرعی باشد، شاملش نمی شود. سیره ی عقلا، بر عمل به چنین خبر واحدی نیست. یا مثلاً اگر کسـی یک مطلب عجیبی از مرحوم امام نقل کنـد که کس دیگری نقل نکرده است، آدم می گوید: «تو آن روز حواسـت نبوده است».

بنـابراین از عبـارت ابن الغضائری دو اسـتفاده می شود: اولاً ضـعیف است، و ثانیاً کثیرالتفرد بالغرائب است؛ پس ولو ثقه باشـد، ولی وثاقتش اثبات نمی شود.

بنابراین بکربن صالح مشکل تضعیف این دو رجالی بزرگ را دارد.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی پاسخ به ادله اشتراط / روایت چهارم / جواب اول و دوم) ۹۶/۰۷/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اسـتدلال به روایت چهارمی بود که صاحب جواهر فرموده بودنـد: «وَ لَایَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ یُؤْمَرَ بِهِ وَ لَایَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ یُنْهَی عَنْهُ.».(۱) در جواب از اسـتدلال به این روایت، جواب اول مبنی بر ضـعف سند به خاطر بکر بن صالح را عرض کردیم که شیخ و ابن الغضائری تضعیفش کرده اند.

توثیق عام کامل الزیارات و علی بن ابراهیم

این راوی، از طرف دیگر از رجـال کامـل الزیـارات و تفسـیر علی بن ابراهیم قمی است. اگر توثیقات عامه ی کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم را بپـذیریم، این دو توثیق عـام، بـا آن دو تضـعیف نجاشـی و ابن الغضائری تعارض و تساقط می کنـد و درنتیجه وثـاقت این راوی اثبات نشـده و مجهول الحال است و این روایت حجت نمی باشـد. و اگر کسـی آن توثیقات عامه را نپـذیریم، این ضـعف این راوی، خـاطر تضـعیف نجاشـی و ابن الغضائری اثبات می شود. پس این راوی، یا عـدم وثاقتش ثابت است، یا لااقل وثاقتش ثابت نیست.

ص: ۹۸

۱- (۱) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸.

کثرت نقل غرائب

به علاوه ی این که ابن الغضائری علاوه بر «تضعیف» گفته: «کثیرالتفرد بالغرائب» است؛ این، خودش یک ملاک است برای عدم حجیت خبرش؛ چون آدمی که فراوان حرف های عجیب نقل می کند، عقلا به حرف هایش اعتمادنمی کنند. مثلاً اگر یک راوی بگوید: «اگر کسی در نمازش یک سرفه کرد، باید ده سجده ی سهو به جا بیاورد.» و اگر از این خبرهای عجیب و غریب زیاد نقل کرد، اگرچه عدالتش ثابت باشد، ولی وثاقتش محرز نبوده و عقلا به اخبار این راوی اعتماد ندارند. پس این راوی حتی اگر عدالتش اثبات می شد، به خاطر این قدح ابن الغضائری باز هم خبرش حجت نبود.

این که «آیا کتاب ابن الغضائری حجت است یا نه؟»، خودش بحث مفصلی است. ما قبلاً گفته ایم: آنچه علامه و ابن داود از او نقل کنند، می پذیریم. ابن الغضائری کثیرالجحد است؛ اگر این رجالی سختگیر، یک راوی را توثیق کرد، معلوم می شود که آن راوی خیلی عالی بوده. لذا بعضی علما در کتابش اشکال نمی کنند، در تضعیفاتش اشکال می کنند.

سؤال: اگر کسی کثیرالتفرد بالغرائب باشد، آیا همه ی روایاتی که نقل کرده را کنارمی گذاریم؟ یا فقط روایات غریبش را؟

پاسخ: کثرت نقل عجائب، معلوم می شود سلامت حفظ را ندارد. لعل اینجا هم شاید خیال کرده. بناء عقلا، بر حجیت اخبار چنین کسی نیست.

اشکال: بکربن صالح، ۹۸ روایت در کافی دارد، اگر کثیرالتفرد به غرائب بود، مرحوم کلینی این همه روایت از او نقل نمی کرد.

پاسخ: منافاتی ندارد؛ کلینی شهادت داده که این روایات صادرشده است، ولو به قرائن دیگر. پس وجود یک روایت در کافی، ملازمه ندارد با این که رواتش هم ثقه باشد. مرحوم کلینی، به صدور روایات کافی شهادت داده است، نه به وثاقت تک تک رواتش.

ص: ۹۹

مشکل دوم: ابوعمرو

آخرین فردی که راوی مباشر از امام است، ابوعمرو الزبیری طبق بعضی نسخ، و ابوعمرو الزبیدی طبق بعضی نسخ است.

علامه ی مجلسی در ملاذالاخیار(۱) فرموده که مراد از ایشان محمد بن عمرو بن عمرو بن عبدالله بن عمر بن مسعد بن زبیر است؛ چون جد اعلایش زبیر است، لذا به او ابوعمرو الزبیری می گویند.

درباره ی ایشان، آنچه ما داریم، این است که نجاشی فرموده است: «محمد بن عمرو بن عبد الله بن عمر بن مصعب بن الزبیر بن العوام ، متکلم حاذق من أصحابنا. له کتاب فی الإمامه حسن یعرف بکتاب الصوره.»(۲) . توثیقی در این کلام وجود ندارد؛ حذاقت در فنّ «تکلم» دارد، از اصحاب است و کتابی دارد در امامت که «حسن» است. بسیار آدم های صاحب کتاب هستند که جرح دارند، پس مجرد اینها دلالت بر وثاقت نمی کند. کنار این مدح ها اگر وثاقتش هم ثابت بود، نجاشی می فرمود. این عبارت نجاشی، دلالت بر مدح می کند، و کسی که خبر ممدوح را در اصول قبول داشته باشد، می تواند به این روایت استدلال کند. اما اگر کسی بگوید: «باید ثقه باشد»، نمی تواند به این روایت عمل کند.

در تفسیر علی بن ابراهیم محقق خوئی درباره ی بکربن صالح فرموده: «روی عن ابی عُمَر الزبیدی و روی عنه ابراهیم بن هاشم». اینجا ما احتمال می دهیم که ابوعُمر الزبیدی مصحَّف باشد و همین ابوعَمرو الزبیدی یا زبیری است. بنابراین اگر اطمینان پیداکنیم که همان است، یک وثاقتی هم می توانیم برایش پیداکنیم که در تفسیر علی بن ابراهیم موجود است.

نتیجه

عدم اثبات وثاقت روات این روایت

ص: ۱۰۰

۱- (۲) ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار؛ ج ۹، ص: ۳۳۷.

۲- (۳) رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج، ص۳۳۹.

پس اشکال مهم، همان بکربن صالح است که توثیق عامش با توثیق خاصش تعارض می کند و درنتیجه وثاقتش ثابت نیست، یا اگر توثیق خاص را قبول نداشته باشید، تضعیفش ثابت است.

حجیت این سند و عدم تمام نبودن جواب اول

اگرچه وثاقت روات این روایت ثابت نشد، ولی چون این روایت در «کافی» است، پس شهادت کلینی بر صدور این روایات از معصومین شاملش می شود؛ ممکن است از قرائن دیگری صدور این روایت برای ایشان ثابت شده باشد. پس این جواب نمی تواند ما را مستخلص کند.

جواب دوم: ظنّ داریم بر عدم صدور این روایت

جواب دیگری که از این روایت داده می شود، این است که اگرچه شهادت مرحوم کلینی مبنی بر صدور روایات کافی از معصومین شامل این روایت هم می شود، لکن صدور این روایت از معصوم، مستبعد است و ظنّ بر خلافش داریم، اگر در اصول قائل بشویم که: «اماره ای که ظنّ شخصی بر خلافش باشد، حجت نیست.» کما علیه الاستاد، پس این روایت حجت نیست طبق این مبنا. اگر بگوییم اطمینان داریم که در این روایت خللی هست و برای راوی یک اشتباهی در فهم کلام امام رخ داده، این روایت به خاطر اطمینان بر عدم صدور حجت نمی باشد. پس اگر اطمینان بر عدم صدور این روایت پیداکنیم، یا ظن بر عدم صدورش داشته باشیم و مبنایمان عدم حجیت روایاتی باشد که ظن بر خلافش داریم، این جواب دوم جا دارد.

عدم کفایت شهادت مرحوم کلینی

آن وجهی که باعث این ظن یا اطمینان می شود، چیست؟ این وجوه، هم مناقشه ی صدوری در این روایت ایجادمی کند، و هم مع غضّ نظر از اشکال صدوری، مناقشه ی دلالی هم در این روایت ایجادمی شود.

ص: ۱۰۱

اشکال: آیا شهادت کلینی کافی نیست که صدور این روایت را اثبات کند؟

پاسخ: شهادت مرحوم کلینی، انحلالی است؛ اگر یک جا قرینه پیداکردیم که شهادتش درست نیست، آن شهادت در همان یک جا از حجیت می افتد و ضرری به موارد دیگر نمی زند. مثل این است که شیخ طوسی گفته: «این راوی ثقه است»، ولی در اثر تعارض با تضعیف دیگران وثاقتش برای ما محرزنمی شود. یا توثیق عام تفسیر علی بن ابراهیم، یا کامل الزیارات، اگر با تضعیف دیگری معارضه کرد، در آن مورد، آن توثیق عام که نسبت به هر فردی انحلالی است، در خصوص آن فرد تعارض کرده و ساقط می شود. اگر کسی گفت: «این صد نفر ثقه هستند» و برای ما ثابت شد که یک نفر از این صد نفر ثقه نیست، شهادت این شخص درباره ی ۹۹نفر دیگر از حجیت نمی افتد. بنابراین فرمایش مرحوم کلینی که فرموده تمام این روایات از معصومین صادرشده است، اگر در این مورد ساقط شد، ضرری به موارد دیگر نمی زند.

مرور کل این روایت

این روایت، خیلی مفصل است، ما ناچاریم نگاهی به کل حدیث شریف بیندازیم.(۱)

«عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ بَکْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَیْدٍ عَنْ أَبِی عَمْرٍو الزُّبَیْرِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِی عَنِ الدُّعَاءِ إِلَی اللَّهِ وَ الْجِهَادِ فِی سَبِیلِهِ أَ هُوَ لِقَوْمٍ لَا یَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَ لَا یَقُومُ بِهِ إِلَّا مَنْ کَانَ مِنْهُمْ أَمْ هُوَ مُبَاحٌ لِکُلِّ مَنْ وَحَّدَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ آمَنَ بِرَسُولِهِ ص وَ مَنْ کَانَ کَذَا فَلَهُ أَنْ یَدْعُوَ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ إِلَی طَاعَتِهِ وَ أَنْ یُجَاهِدَ فِی سَبِیلِهِ فَقَالَ ذَلِکَ لِقَوْمٍ لَا یَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَ لَا یَقُومُ بِذَلِکَ إِلَّا مَنْ کَانَ مِنْهُمْ قُلْتُ مَنْ أُولَئِکَ؟ قَالَ: مَنْ قَامَ بِشَرَائِطِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِی الْقِتَالِ وَ الْجِهَادِ عَلَی الْمُجَاهِدِینَ». این «مجاهدین»ی که در این قسمت از روایت هست، از همان باب «اللهم العن العصابه التی جاهدت الحسین» در زیارت عاشوراست؛ پس «جهاد» همیشه در راه حق نیست. کسی که قام بشرائط الله فی القتال و الجهاد، چنین کسی «فَهُوَ الْمَأْذُونُ لَهُ فِی الدُّعَاءِ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ لَمْ یَکُنْ قَائِماً بِشَرَائِطِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِی الْجِهَادِ عَلَی الْمُجَاهِدِینَ فَلَیْسَ بِمَأْذُونٍ لَهُ فِی الْجِهَادِ وَ لَا الدُّعَاءِ إِلَی اللَّهِ حَتَّی یَحْکُمَ فِی نَفْسِهِ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَیْهِ مِنْ شَرَائِطِ الْجِهَادِ.»؛ برای چنین کسی که به شرائط الله قیام نکرده است، جهاد و دعوت به سوی خدا جایز نیست تا این که خودش درباره ی خودش حکم کند و تصدیق کند که به آن شرایط قیام کرده است، راوی گفت: «قُلْتُ فَبَیِّنْ لِی یَرْحَمُکَ اللَّهُ.».

۱- (۴) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸.. تا ص۱۹

حضرت به حسَب این نقل، قبل از این که آن شرایط را بیان کنند، پیش درآمدی را بیان می کنند؛ می فرمایند: خداوند در کتاب شریفش دعوت کنندگان به دینش را بیان فرموده است: ابتدا خودش را فرموده: «قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی أَخْبَرَ [نَبِیَّهُ] فِی کِتَابِهِ الدُّعَاءَ إِلَیْهِ وَ وَصَفَ الدُّعَاةَ إِلَیْهِ فَجَعَلَ ذَلِکَ لَهُمْ دَرَجَاتٍ یُعَرِّفُ بَعْضُهَا بَعْضاً وَ یُسْتَدَلُّ بِبَعْضِهَا عَلَی بَعْضٍ- فَأَخْبَرَ أَنَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی أَوَّلُ مَنْ دَعَا إِلَی نَفْسِهِ وَ دَعَا إِلَی طَاعَتِهِ وَ اتِّبَاعِ أَمْرِهِ فَبَدَأَ بِنَفْسِهِ فَقَالَ- وَ اللَّهُ یَدْعُوا إِلی دارِ السَّلامِ وَ یَهْدِی مَنْ یَشاءُ إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ.»، دوم پیامبرش را فرموده: «ثُمَّ ثَنَّی بِرَسُولِهِ فَقَالَ- ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ یَعْنِی بِالْقُرْآنِ وَ لَمْ یَکُنْ دَاعِیاً إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ خَالَفَ أَمْرَ اللَّهِ وَ یَدْعُو إِلَیْهِ بِغَیْرِ مَا أُمِرَ [بِهِ] فِی کِتَابِهِ وَ الَّذِی أَمَرَ أَنْ لَا یُدْعَی إِلَّا بِهِ وَ قَالَ فِی نَبِیِّهِ ص- وَ إِنَّکَ لَتَهْدِی إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ یَقُولُ تَدْعُو.»، سوم قرآن را فرموده: «ثُمَّ ثَلَّثَ بِالدُّعَاءِ إِلَیْهِ- بِکِتَابِهِ أَیْضاً فَقَالَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی- إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ أَیْ یَدْعُو وَ یُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِینَ .»، چهارم خلفاء پیغمبر و ائمه ی طاهرین را فرموده: «ثُمَّ ذَکَرَ مَنْ أَذِنَ لَهُ فِی الدُّعَاءِ إِلَیْهِ بَعْدَهُ وَ بَعْدَ رَسُولِهِ فِی کِتَابِهِ فَقَالَ وَ لْتَکُنْ مِنْکُمْ أُمَّةٌ یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ .».

سپس شرایط کسانی را فرموده که از امت پیغمبر به سوی خداوند دعوت می کنند: «ثُمَّ أَخْبَرَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ مِمَّنْ هِیَ وَ أَنَّهَا مِنْ ذُرِّیَّةِ إِبْرَاهِیمَ وَ مِنْ ذُرِّیَّةِ إِسْمَاعِیلَ مِنْ سُکَّانِ الْحَرَمِ مِمَّنْ لَمْ یَعْبُدُوا غَیْرَ اللَّهِ قَطُّ الَّذِینَ وَجَبَتْ لَهُمُ الدَّعْوَةُ دَعْوَةُ إِبْرَاهِیمَ وَ إِسْمَاعِیلَ مِنْ أَهْلِ الْمَسْجِدِ الَّذِینَ أَخْبَرَ عَنْهُمْ فِی کِتَابِهِ أَنَّهُ أَذْهَبَ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَ طَهَّرَهُمْ تَطْهِیراً الَّذِینَ وَصَفْنَاهُمْ قَبْلَ هَذَا فِی صِفَةِ أُمَّةِ إِبْرَاهِیمَ ع الَّذِینَ عَنَاهُمُ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی فِی قَوْلِهِ- أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصِیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی یَعْنِی أَوَّلَ مَنِ اتَّبَعَهُ عَلَی الْإِیمَانِ بِهِ وَ التَّصْدِیقِ لَهُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الْأُمَّةِ الَّتِی بُعِثَ فِیهَا وَ مِنْهَا وَ إِلَیْهَا قَبْلَ الْخَلْقِ مِمَّنْ لَمْ یُشْرِکْ بِاللَّهِ قَطُّ وَ لَمْ یَلْبِسْ إِیمَانَهُ بِظُلْمٍ وَ هُوَ الشِّرْکُ»، قبلاً روایتی ذیل این آیه خواندیم مبنی بر این که مقصود از این «امت» همه ی مردم نیستند، بلکه «ائمه» هستند که خداوند درباره ی آنها فرموده: «طهّرهم تطهیرا». «ثُمَّ- ذَکَرَ أَتْبَاعَ نَبِیِّهِ ص وَ أَتْبَاعَ هَذِهِ الْأُمَّةِ الَّتِی وَصَفَهَا فِی کِتَابِهِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ جَعَلَهَا دَاعِیَةً إِلَیْهِ وَ أَذِنَ لَهَا فِی الدُّعَاءِ إِلَیْهِ فَقَالَ- یا أَیُّهَا النَّبِیُّ حَسْبُکَ اللَّهُ وَ مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ .». سپس حضرت اوصاف تابعین پیامبر که به آنها هم اذن در دعوت داده است را برمی شمرند: «ثُمَّ وَصَفَ أَتْبَاعَ نَبِیِّهِ ص مِنَ الْمُؤْمِنِینَ فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِینَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَی الْکُفَّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ تَراهُمْ رُکَّعاً سُجَّداً یَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَ رِضْواناً سِیماهُمْ فِی وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذلِکَ مَثَلُهُمْ فِی التَّوْراةِ وَ مَثَلُهُمْ فِی الْإِنْجِیلِ وَ قَالَ یَوْمَ لا یُخْزِی اللَّهُ النَّبِیَّ وَ الَّذِینَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ یَسْعی بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ بِأَیْمانِهِمْ ، یَعْنِی أُولَئِکَ الْمُؤْمِنِینَ وَ قَالَ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ »، سپس خداوند باز اینها را توصیف کرده است تا کسی طمع نکند ملحق به آنها به حساب بیاید مگر این که واقعاً ملحق به آنها باشد: «ثُمَّ حَلَّاهُمْ وَ وَصَفَهُمْ کَیْ لَا یَطْمَعَ فِی اللَّحَاقِ بِهِمْ إِلَّا مَنْ کَانَ مِنْهُمْ فَقَالَ فِیمَا حَلَّاهُمْ بِهِ وَ وَصَفَهُمْ- الَّذِینَ هُمْ فِی صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ وَ الَّذِینَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ إِلَی قَوْلِهِ- أُولئِکَ هُمُ الْوارِثُونَ الَّذِینَ یَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِیها خالِدُونَ وَ قَالَ فِی صِفَتِهِمْ وَ حِلْیَتِهِمْ أَیْضاً- الَّذِینَ لا یَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ»؛ توکل شان فقط بر خدای متعال است، هیچ شرکی در وجودشان نیست، «وَ لا یَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لا یَزْنُونَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ یَلْقَ أَثاماً یُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَ یَخْلُدْ فِیهِ مُهاناً ثُمَّ أَخْبَرَ أَنَّهُ اشْتَرَی مِنْ هَؤُلَاءِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ کَانَ عَلَی مِثْلِ صِفَتِهِمْ- أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ یُقاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ فَیَقْتُلُونَ وَ یُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَیْهِ حَقًّا فِی التَّوْراةِ وَ الْإِنْجِیلِ وَ الْقُرْآنِ . ثُمَّ ذَکَرَ وَفَاءَهُمْ لَهُ بِعَهْدِهِ وَ مُبَایَعَتِهِ فَقَالَ وَ مَنْ أَوْفی بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَیْعِکُمُ الَّذِی بایَعْتُمْ بِهِ وَ ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ .»، پس اتباع پیامبر و ائمه که به آنها اجازه داده شده دعوت به سوی خداوند کنند، کسانی هستند که این اوصاف را داشته باشند.

سپس حضرت شأن نزول این آیه را می فرمایند: «فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَهُ- إِنَّ اللَّهَ اشْتَرى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّهَ قَامَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَ رَأَيْتَكَ الرَّجُلُ يَأْخُذُ سَيْفَهُ فَيُقَاتِلُ حَتَّى يُقْتَلَ إِلَّا أَنَّهُ يَقْتَرِفُ مِنْ هَذِهِ الْمَحَارِمِ»؛ یک مجاهدی در جهاد کشته می شود درحالی که آلوده به معاصی هم هست، «أَ شَهِيدٌ هُوَ؟»، به جای این که پیامبر پاسخ بدهد، خداوند این آیه را فرستاد: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى رَسُولِهِ- التَّائِبُونَ الْعابِدُونَ الْحامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ »: این مقاتلانی که گناه هم می کرده اند، اگر توبه کرده اند و به مقاتله آمده باشند، بله؛ شهید هستند. و الا اگر توبه نکرده اند، شهید نیستند. «فَفَسَّرَ النَّبِيُّ ص الْمُجَاهِدِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ هَذِهِ صِفَتُهُمْ وَ حِلْيَتُهُمْ بِالشَّهَادَهِ وَ الْجَنَّهِ وَ قَالَ التَّائِبُونَ مِنَ الذُّنُوبِ الْعابِدُونَ الَّذِينَ لَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا يُشْرِكُونَ بِهِ شَيْئاً الْحامِدُونَ الَّذِينَ يَحْمَدُونَ اللَّهَ عَلَى كُلِّ حَالٍ فِي الشِّدَّهِ وَ الرَّخَاءِ السَّائِحُونَ وَ هُمُ الصَّائِمُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الَّذِينَ يُوَاظِبُونَ عَلَى الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَ الْحَافِظُونَ لَهَا وَ الْمُحَافِظُونَ عَلَيْهَا بِرُكُوعِهَا وَ سُجُودِهَا وَ فِي الْخُشُوعِ فِيهَا وَ فِي أَوْقَاتِهَا الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ بَعْدَ ذَلِكَ وَ الْعَامِلُونَ بِهِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْمُنْتَهُونَ عَنْهُ قَالَ فَبَشِّرْ مَنْ قُتِلَ وَ هُوَ قَائِمٌ بِهَذِهِ الشُّرُوطِ بِالشَّهَادَهِ وَ الْجَنَّهِ ثُمَّ أَخْبَرَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنَّهُ لَمْ يَأْمُرْ بِالْقِتَالِ إِلَّا أَصْحَابَ هَذِهِ الشُّرُوطِ.»؛ خداوند فقط کسانی که این شروط را دارند، امر به قتال کرده است. حضرت فرمودند: خداوند به این دلیل به این گروه اذن قتال داده که به آنها ظلم شده است؛ آن ظلم چیست؟ این است که اموال شان را به زور از آنها گرفته اند و از خانه و دیارشان بیرون شان کرده اند مثل مهاجرین:«فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ- أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ».

ص: ۱۰۴

راوی اشکال می کند که: «اگر این ظلم شرط جهاد است، پس بر بقیه ی مسلمان ها جهاد واجب نیست!»، حضرت می فرمایند: اینطور نیست؛ تمام اموالی که در دنیاست، مال خداست و مال مؤمنینی است که صفات شان را گفتم. پس هر مالی که در دست دیگران است، مال مؤمنین است. فلذا مؤمنین چون اموال شان دست آنها خدای متعال به آنها هم اذن داده که قتال کنند: «وَ ذَلِکَ أَنَّ جَمِیعَ مَا بَیْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِأَتْبَاعِهِمَا مِنَ الْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصِّفَهِ فَمَا کَانَ مِنَ الدُّنْیَا فِی أَیْدِی الْمُشْرِکِینَ وَ الْکُفَّارِ وَ الظَّلَمَهِ وَ الْفُجَّارِ مِنْ أَهْلِ الْخِلَافِ لِرَسُولِ اللَّهِ ص وَ الْمُوَلِّی عَنْ طَاعَتِهِمَا مِمَّا کَانَ فِی أَیْدِیهِمْ ظَلَمُوا فِیهِ الْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصِّفَاتِ وَ غَلَبُوهُمْ عَلَیْهِ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلی رَسُولِهِ فَهُوَ حَقُّهُمْ أَفَاءَ اللَّهُ عَلَیْهِمْ وَ رَدَّهُ إِلَیْهِمْ.».

خلاصه ی کلام این است که غیر از این مؤمنینِ با این صفات، بقیه ظالم هستند، ولو این که مسلمان و شیعه هم باشند؛ پس مسلمان های غیرشیعه ظالم هستند، و شیعه هایی هم که این صفات را ندارند و گناهکارند، ظالمند و هر چه در دست شان هست مال این مؤمنین است.

ادامه ی روایت: «وَ إِنَّمَا مَعْنَی الْفَیْ ءِ کُلُّ مَا صَارَ إِلَی الْمُشْرِکِینَ ثُمَّ رَجَعَ مِمَّا کَانَ قَدْ غُلِبَ عَلَیْهِ أَوْ فِیهِ فَمَا رَجَعَ إِلَی مَکَانِهِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ فَقَدْ فَاءَ مِثْلُ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- لِلَّذِینَ یُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَهِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فاؤُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ أَیْ رَجَعُوا ثُمَّ قَالَ وَ إِنْ عَزَمُوا الطَّلاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِیعٌ عَلِیمٌ وَ قَالَ وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَی الْأُخْری فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِی ءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ أَیْ تَرْجِعَ فَإِنْ فاءَتْ أَیْ رَجَعَتْ فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ یَعْنِی بِقَوْلِهِ تَفِی ءَ تَرْجِعَ فَذَلِکَ الدَّلِیلُ عَلَی أَنَّ الْفَیْ ءَ کُلُّ رَاجِعٍ إِلَی مَکَانٍ قَدْ کَانَ عَلَیْهِ أَوْ فِیهِ وَ یُقَالُ لِلشَّمْسِ إِذَا زَالَتْ قَدْ فَاءَتِ الشَّمْسُ حِینَ یَفِی ءُ الْفَیْ ءُ عِنْدَ رُجُوعِ الشَّمْسِ إِلَی زَوَالِهَا وَ کَذَلِکَ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ مِنَ الْکُفَّارِ فَإِنَّمَا هِیَ حُقُوقُ الْمُؤْمِنِینَ رَجَعَتْ إِلَیْهِمْ بَعْدَ ظُلْمِ الْکُفَّارِ إِیَّاهُمْ فَذَلِکَ قَوْلُهُ أُذِنَ لِلَّذِینَ یُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا مَا کَانَ الْمُؤْمِنُونَ أَحَقَّ بِهِ مِنْهُمْ وَ إِنَّمَا أُذِنَ لِلْمُؤْمِنِینَ الَّذِینَ قَامُوا بِشَرَائِطِ الْإِیمَانِ الَّتِی وَصَفْنَاهَا وَ ذَلِکَ أَنَّهُ لَا یَکُونُ مَأْذُوناً لَهُ فِی الْقِتَالِ حَتَّی یَکُونَ مَظْلُوماً وَ لَا یَکُونُ مَظْلُوماً حَتَّی یَکُونَ مُؤْمِناً وَ لَا یَکُونُ مُؤْمِناً حَتَّی یَکُونَ قَائِماً بِشَرَائِطِ الْإِیمَانِ الَّتِی اشْتَرَطَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُجَاهِدِینَ فَإِذَا تَکَامَلَتْ فِیهِ شَرَائِطُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ کَانَ مُؤْمِناً وَ إِذَا کَانَ مُؤْمِناً کَانَ مَظْلُوماً وَ إِذَا کَانَ مَظْلُوماً کَانَ مَأْذُوناً لَهُ فِی الْجِهَادِ لِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَ أُذِنَ لِلَّذِینَ یُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلی نَصْرِهِمْ لَقَدِیرٌ وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ مُسْتَکْمِلًا لِشَرَائِطِ الْإِیمَانِ فَهُوَ ظَالِمٌ مِمَّنْ یَبْغِی وَ یَجِبُ جِهَادُهُ حَتَّی یَتُوبَ وَ لَیْسَ مِثْلُهُ مَأْذُوناً لَهُ فِی الْجِهَادِ وَ الدُّعَاءِ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لِأَنَّهُ لَیْسَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ الْمَظْلُومِینَ الَّذِینَ أُذِنَ لَهُمْ فِی الْقُرْآنِ فِی الْقِتَالِ فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآیَهُ- أُذِنَ لِلَّذِینَ یُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا فِی الْمُهَاجِرِینَ الَّذِینَ أَخْرَجَهُمْ أَهْلُ مَکَّهَ مِنْ دِیَارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ أُحِلَّ لَهُمْ جِهَادُهُمْ بِظُلْمِهِمْ إِیَّاهُمْ وَ أُذِنَ لَهُمْ فِی الْقِتَالِ فَقُلْتُ فَهَذِهِ نَزَلَتْ فِی الْمُهَاجِرِینَ بِظُلْمِ مُشْرِکِی أَهْلِ مَکَّهَ لَهُمْ فَمَا بَالُهُمْ فِی قِتَالِهِمْ کِسْرَی وَ قَیْصَرَ وَ مَنْ دُونَهُمْ مِنْ مُشْرِکِی قَبَائِلِ الْعَرَبِ فَقَالَ لَوْ کَانَ إِنَّمَا أُذِنَ لَهُمْ فِی قِتَالِ مَنْ ظَلَمَهُمْ مِنْ أَهْلِ مَکَّهَ فَقَطْ لَمْ یَکُنْ لَهُمْ إِلَی قِتَالِ جُمُوعِ کِسْرَی وَ قَیْصَرَ وَ غَیْرِ أَهْلِ مَکَّهَ مِنْ قَبَائِلِ الْعَرَبِ سَبِیلٌ لِأَنَّ الَّذِینَ ظَلَمُوهُمْ غَیْرُهُمْ وَ إِنَّمَا أُذِنَ لَهُمْ فِی قِتَالِ مَنْ ظَلَمَهُمْ مِنْ أَهْلِ مَکَّهَ لِإِخْرَاجِهِمْ إِیَّاهُمْ مِنْ دِیَارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ وَ لَوْ کَانَتِ الْآیَهُ إِنَّمَا عَنَتِ الْمُهَاجِرِینَ الَّذِینَ ظَلَمَهُمْ أَهْلُ مَکَّهَ کَانَتِ الْآیَهُ مُرْتَفِعَهَ الْفَرْضِ عَمَّنْ بَعْدَهُمْ إِذَا لَمْ یَبْقَ مِنَ الظَّالِمِینَ وَ الْمَظْلُومِینَ أَحَدٌ وَ کَانَ فَرْضُهَا مَرْفُوعاً عَنِ النَّاسِ بَعْدَهُمْ [إِذَا لَمْ یَبْقَ مِنَ الظَّالِمِینَ وَ الْمَظْلُومِینَ أَحَدٌ] وَ لَیْسَ کَمَا ظَنَنْتَ وَ لَا کَمَا ذَکَرْتَ وَ لَکِنَّ الْمُهَاجِرِینَ ظُلِمُوا مِنْ جِهَتَیْنِ ظَلَمَهُمْ أَهْلُ مَکَّهَ بِإِخْرَاجِهِمْ مِنْ دِیَارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ فَقَاتَلُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ لَهُمْ فِی ذَلِکَ وَ ظَلَمَهُمْ کِسْرَی وَ قَیْصَرُ وَ مَنْ کَانَ دُونَهُمْ مِنْ قَبَائِلِ الْعَرَبِ وَ الْعَجَمِ بِمَا کَانَ فِی أَیْدِیهِمْ مِمَّا کَانَ الْمُؤْمِنُونَ أَحَقَّ بِهِ مِنْهُمْ فَقَدْ

قَاتَلُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُمْ فِی ذَلِکَ وَ بِحُجَّهِ هَذِهِ الْآیَهِ یُقَاتِلُ مُؤْمِنُو کُلِّ زَمَانٍ وَ إِنَّمَا أَذِنَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِلْمُؤْمِنِینَ الَّذِینَ قَامُوا بِمَا وَصَفَهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الشَّرَائِطِ الَّتِی شَرَطَهَا اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ فِی الْإِیمَانِ وَ الْجِهَادِ وَ مَنْ کَانَ قَائِماً بِتِلْکَ الشَّرَائِطِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَ هُوَ مَظْلُومٌ وَ مَأْذُونٌ لَهُ فِی الْجِهَادِ بِذَلِکَ الْمَعْنَی وَ مَنْ کَانَ عَلَی خِلَافِ ذَلِکَ فَهُوَ ظَالِمٌ وَ لَیْسَ مِنَ الْمَظْلُومِینَ وَ لَیْسَ بِمَأْذُونٍ لَهُ فِی الْقِتَالِ وَ لَا بِالنَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ لِأَنَّهُ لَیْسَ مِنْ أَهْلِ ذَلِکَ وَ لَا مَأْذُونٍ لَهُ فِی الدُّعَاءِ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لِأَنَّهُ لَیْسَ یُجَاهِدُ مِثْلُهُ وَ أُمِرَ بِدُعَائِهِ إِلَی اللَّهِ وَ لَا یَکُونُ مُجَاهِداً مَنْ قَدْ أُمِرَ الْمُؤْمِنُونَ بِجِهَادِهِ وَ حَظَرَ الْجِهَادَ عَلَیْهِ وَ مَنَعَهُ مِنْهُ وَ لَا یَکُونُ دَاعِیاً إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ أُمِرَ بِدُعَاءِ مِثْلِهِ إِلَی التَّوْبَهِ وَ الْحَقِّ وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لَا یَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ یُؤْمَرَ بِهِ وَ لَا یَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ یُنْهَی عَنْهُ فَمَنْ کَانَتْ قَدْ تَمَّتْ فِیهِ شَرَائِطُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الَّتِی وُصِفَ بِهَا أَهْلُهَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِیِّ ص وَ هُوَ مَظْلُومٌ فَهُوَ مَأْذُونٌ لَهُ فِی الْجِهَادِ کَمَا أُذِنَ لَهُمْ فِی الْجِهَادِ لِأَنَّ حُکْمَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِی الْأَوَّلِینَ وَ الْآخِرِینَ وَ فَرَائِضَهُ عَلَیْهِمْ سَوَاءٌ إِلَّا مِنْ عِلَّهٍ أَوْ حَادِثٍ یَکُونُ وَ الْأَوَّلُونَ وَ الْآخِرُونَ أَیْضاً فِی مَنْعِ الْحَوَادِثِ شُرَکَاءُ وَ الْفَرَائِضُ عَلَیْهِمْ وَاحِدَهٌ یُسْأَلُ الْآخِرُونَ عَنْ أَدَاءِ الْفَرَائِضِ عَمَّا یُسْأَلُ عَنْهُ الْأَوَّلُونَ وَ یُحَاسَبُونَ عَمَّا بِهِ یُحَاسَبُونَ وَ مَنْ لَمْ یَکُنْ عَلَی صِفَهِ مَنْ أَذِنَ اللَّهُ لَهُ فِی الْجِهَادِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ فَلَیْسَ مِنْ أَهْلِ الْجِهَادِ وَ لَیْسَ بِمَأْذُونٍ لَهُ فِیهِ حَتَّی یَفِیءَ بِمَا شَرَطَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَیْهِ فَإِذَا تَکَامَلَتْ فِیهِ شَرَائِطُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُجَاهِدِینَ فَهُوَ مِنَ الْمَأْذُونِینَ لَهُمْ فِی الْجِهَادِ فَلْیَتَّقِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ عَبْدٌ وَ لَا یَغْتَرَّ بِالْأَمَانِیِّ الَّتِی نَهَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهَا مِنْ هَذِهِ الْأَحَادِیثِ الْکَاذِبَهِ عَلَی اللَّهِ الَّتِی یُکَذِّبُهَا الْقُرْآنُ وَ یَتَبَرَّأُ مِنْهَا وَ مِنْ حَمَلَتِهَا وَ رُوَاتِهَا وَ لَا یَقْدَمُ عَلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِشُبْهَهٍ لَا یُعْذَرُ بِهَا فَإِنَّهُ لَیْسَ وَرَاءَ الْمُتَعَرِّضِ لِلْقَتْلِ فِی سَبِیلِ اللَّهِ مَنْزِلَهٌ یُؤْتَی اللَّهُ مِنْ قِبَلِهَا وَ هِیَ غَایَهُ الْأَعْمَالِ فِی عِظَمِ قَدْرِهَا فَلْیَحْکُم امْرُؤٌ لِنَفْسِهِ وَ لْیُرِهَا کِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ یَعْرِضْهَا عَلَیْهِ فَإِنَّهُ لَا أَحَدَ أَعْرَفُ بِالْمَرْءِ مِنْ نَفْسِهِ فَإِنْ وَجَدَهَا قَائِمَهً بِمَا شَرَطَ اللَّهُ عَلَیْهِ فِی الْجِهَادِ فَلْیُقْدِمْ عَلَی الْجِهَادِ وَ إِنْ عَلِمَ تَقْصِیراً فَلْیُصْلِحْهَا وَ لْیُقِمْهَا عَلَی مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَیْهَا مِنَ الْجِهَادِ ثُمَّ لْیُقْدِمْ بِهَا وَ هِیَ طَاهِرَهٌ مُطَهَّرَهٌ مِنْ کُلِّ دَنَسٍ یَحُولُ بَیْنَهَا وَ بَیْنَ جِهَادِهَا وَ لَسْنَا نَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ الْجِهَادَ وَ هُوَ عَلَی خِلَافِ مَا وَصَفْنَا مِنْ شَرَائِطِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُجَاهِدِینَ لَا تُجَاهِدُوا وَ لَکِنْ نَقُولُ قَدْ عَلَّمْنَاکُمْ مَا شَرَطَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی أَهْلِ الْجِهَادِ الَّذِینَ بَایَعَهُمْ وَ اشْتَرَی مِنْهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِالْجِنَانِ فَلْیُصْلِحِ امْرُؤٌ مَا عَلِمَ مِنْ نَفْسِهِ مِنْ تَقْصِیرٍ عَنْ ذَلِکَ وَ لْیَعْرِضْهَا عَلَی شَرَائِطِ اللَّهِ فَإِنْ رَأَی أَنَّهُ قَدْ وَفَی بِهَا وَ تَکَامَلَتْ فِیهِ فَإِنَّهُ مِمَّنْ أَذِنَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ فِی الْجِهَادِ فَإِنْ أَبَی أَنْ لَا یَکُونَ مُجَاهِداً عَلَی مَا فِیهِ مِنَ الْإِصْرَارِ عَلَی الْمَعَاصِی وَ الْمَحَارِمِ وَ الْإِقْدَامِ عَلَی الْجِهَادِ بِالتَّخْبِیطِ وَ الْعَمَی وَ الْقُدُومِ عَلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِالْجَهْلِ وَ الرِّوَایَاتِ الْکَاذِبَهِ فَلَقَدْ لَعَمْرِی جَاءَ الْأَثَرُ فِیمَنْ فَعَلَ هَذَا الْفِعْلَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَنْصُرُ هَذَا الدِّینَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَهُمْ (۱) فَلْیَتَّقِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ امْرُؤٌ وَ لْیَحْذَرْ أَنْ یَکُونَ مِنْهُمْ فَقَدْ بَیَّنَ لَکُمْ وَ لَا عُذْرَ لَکُمْ بَعْدَ الْبَیَانِ فِی الْجَهْلِ وَ لَا قُوَّهَ إِلَّا بِاللَّهِ وَ حَسْبُنَا اللَّهُ عَلَیْهِ تَوَکَّلْنَا وَ إِلَیْهِ الْمَصِیرُ.».

۱- (۵) (۱) الخلاق: النصیب.

و للکلام تتمه.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی / روایت چهارم / جواب دوم / جهات استبعاد این روایت) ۹۶/۰۷/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بیان مفاد روایت مورد استدلال بود مقدمةً و تمهیداً برای بعض اشکالاتی که به ذهن می آید که مانع از حجیت صدوری و مانع از دلالت این روایت می شود.

به اینجا رسیدیم که حضرت توضیح دادند که کسانی اجازه ی جهاد دارند که در این مرتبه ی بالای از ایمان و عمل صالح باشند. این مؤمنونِ دارای این اوصاف، در جایی اجازه ی جهاد دارند که به آنها ظلم شده باشد. و امام این ظلم تفسیر فرمودند به این که حقوق و اموال این مؤمنین در دست کفار و مشرکین و اهل خلاف و حتی شیعیان گناهکار است و چون آنها سلطه بر اموال اینها پیداکرده اند، پس مظلوم هستند و خداوند اذن داده است که بروند اموال شان را بگیرند.

بعد فرمود که: «وَ بِحُجَّةِ هَذِهِ الْآيَةِ يُقَاتِلُ مُؤْمِنُو كُلِّ زَمَانٍ». تا این که می رسد به اینجا که: «وَ إِنَّمَا أَذِنَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِلْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ قَامُوا بِمَا وَصَفَهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الشَّرَائِطِ الَّتِي شَرَطَهَا اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي الْإِيمَانِ وَ الْجِهَادِ وَ مَنْ كَانَ قَائِماً بِتِلْكَ الشَّرَائِطِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَ هُوَ مَظْلُومٌ وَ مَأْذُونٌ لَهُ فِي الْجِهَادِ بِذَلِكَ الْمَعْنَى وَ مَنْ كَانَ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ فَهُوَ ظَالِمٌ وَ لَيْسَ مِنَ الْمَظْلُومِينَ وَ لَيْسَ بِمَأْذُونٍ لَهُ فِي الْقِتَالِ وَ لَا بِالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ ذَلِكَ وَ لَا مَأْذُونٍ لَهُ فِي الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لِأَنَّهُ لَيْسَ يُجَاهِدُ مِثْلُهُ وَ أُمِرَ بِدُعَائِهِ إِلَى اللَّهِ وَ لَايَكُونُ مُجَاهِداً مَنْ قَدْ أُمِرَ الْمُؤْمِنُونَ بِجِهَادِهِ وَ حَظَرَ الْجِهَادَ عَلَيْهِ وَ مَنَعَهُ مِنْهُ وَ لَايَكُونُ دَاعِياً إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ أُمِرَ بِدُعَاءِ مِثْلِهِ إِلَى التَّوْبَةِ وَ الْحَقِّ وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لَايَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ يُؤْمَرَ بِهِ وَ لَايَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ قَدْ أُمِرَ أَنْ يُنْهَى عَنْهُ فَمَنْ كَانَتْ قَدْ تَمَّتْ فِيهِ شَرَائِطُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الَّتِي وُصِفَ بِهَا أَهْلُهَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ص وَ هُوَ مَظْلُومٌ فَهُوَ مَأْذُونٌ لَهُ فِي الْجِهَادِ كَمَا أُذِنَ لَهُمْ فِي الْجِهَادِ»: همانطور که به اصحاب پیامبر اذن جهاد داده شده، در طول زمان، هر کسی که این صفات را داشته باشد، اذن جهاد دارد. اینجا حضرت جمله ای می فرمایند که دلیل بر اشتراک تکالیف است: «لِأَنَّ حُكْمَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ وَ فَرَائِضَهُ عَلَيْهِمْ سَوَاءٌ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ أَوْ حَادِثٍ يَكُونُ. وَ الْأَوَّلُونَ وَ الْآخِرُونَ أَيْضاً فِي مَنْعِ الْحَوَادِثِ شُرَكَاءُ وَ الْفَرَائِضُ عَلَيْهِمْ وَاحِدَةٌ يُسْأَلُ الْآخِرُونَ عَنْ أَدَاءِ الْفَرَائِضِ عَمَّا يُسْأَلُ عَنْهُ الْأَوَّلُونَ وَ يُحَاسَبُونَ عَمَّا بِهِ يُحَاسَبُونَ وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى صِفَةِ مَنْ أَذِنَ اللَّهُ لَهُ فِي الْجِهَادِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَلَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْجِهَادِ وَ لَيْسَ بِمَأْذُونٍ لَهُ فِيهِ حَتَّى يَفِيءَ بِمَا شَرَطَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ فَإِذَا تَكَامَلَتْ فِيهِ شَرَائِطُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُجَاهِدِينَ فَهُوَ مِنَ الْمَأْذُونِينَ لَهُمْ فِي الْجِهَادِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ عَبْدٌ وَ لَايَغْتَرَّ بِالْأَمَانِيِّ الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهَا مِنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الْكَاذِبَةِ عَلَى اللَّهِ الَّتِي يُكَذِّبُهَا الْقُرْآنُ»، این احادیث دروغ، شما را مرعوب نکند تا وارد چیزی بشوید که باعث بشوید این شرایط را نداشته باشید.

ادامه ی روایت: «وَ يَتَبَرَّأَ مِنْهَا وَ مِنْ حَمَلَتِهَا وَ رُوَاتِهَا وَ لَا يَقْدَمُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِشُبْهَةٍ لَا يُعْذَرُ بِهَا فَإِنَّهُ لَيْسَ وَرَاءَ الْمُتَعَرِّضِ لِلْقَتْلِ فِی سَبِيلِ اللَّهِ مَنْزِلَةٌ يُؤْتَى اللَّهُ مِنْ قِبَلِهَا وَ هِیَ غَايَةُ الْأَعْمَالِ فِی عِظَمِ قَدْرِهَا فَلْيَحْكُم امْرُؤٌ لِنَفْسِهِ وَ لْيُرِهَا كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ يَعْرِضْهَا عَلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا أَحَدَ أَعْرَفُ بِالْمَرْءِ مِنْ نَفْسِهِ فَإِنْ وَجَدَهَا قَائِمَةً بِمَا شَرَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِی الْجِهَادِ فَلْيُقْدِمْ عَلَى الْجِهَادِ وَ إِنْ عَلِمَ تَقْصِيراً فَلْيُصْلِحْهَا وَ لْيُقِمْهَا عَلَى مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهَا مِنَ الْجِهَادِ ثُمَّ لْيُقْدِمْ بِهَا وَ هِیَ طَاهِرَةٌ مُطَهَّرَةٌ مِنْ كُلِّ دَنَسٍ يَحُولُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ جِهَادِهَا وَ لَسْنَا نَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ الْجِهَادَ وَ هُوَ عَلَى خِلَافِ مَا وَصَفْنَا مِنْ شَرَائِطِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُجَاهِدِينَ لَا تُجَاهِدُوا وَ لَكِنْ نَقُولُ قَدْ عَلَّمْنَاكُمْ مَا شَرَطَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى أَهْلِ الْجِهَادِ الَّذِينَ بَايَعَهُمْ وَ اشْتَرَى مِنْهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَ أَموالَهُمْ بِالْجِنَانِ فَلْيُصْلِحِ امْرُؤٌ مَا عَلِمَ مِنْ نَفْسِهِ مِنْ تَقْصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ وَ لْيَعْرِضْهَا عَلَى شَرَائِطِ اللَّهِ فَإِنْ رَأَى أَنَّهُ قَدْ وَفَى بِهَا وَ تَكَامَلَتْ فِيهِ فَإِنَّهُ مِمَّنْ أَذِنَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ فِی الْجِهَادِ فَإِنْ أَبَى أَنْ لَا يَكُونَ مُجَاهِداً عَلَى مَا فِيهِ مِنَ الْإِصْرَارِ عَلَى الْمَعَاصِی وَ الْمَحَارِمِ وَ الْإِقْدَامِ عَلَى الْجِهَادِ بِالتَّخْبِيطِ وَ الْعَمَى وَ الْقُدُومِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِالْجَهْلِ وَ الرِّوَايَاتِ الْكَاذِبَةِ فَلَقَدْ لَعَمْرِی جَاءَ الْأَثَرُ فِيمَنْ فَعَلَ هَذَا الْفِعْلَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَنْصُرُ هَذَا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ امْرُؤٌ وَ لْيَحْذَرْ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ فَقَدْ بَيَّنَ لَكُمْ وَ لَا عُذْرَ لَكُمْ بَعْدَ الْبَيَانِ فِی الْجَهْلِ وَ لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ وَ حَسْبُنَا اللَّهُ عَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ.».

اشکال: این روایت نمی گوید: «کسانی که این صفات را ندارند، مورد خطاب جهاد و امربه معروف واقع نمی شوند.».

پاسخ: امام فرمودند: ظالم کسی است که این صفات را ندارد پس کسانی که این صفات را دارند می توانند با آنها جهادکنند؛ حضرت فرمودند که به اهل مکه از دو جهت ظلم شده بود: از طرفی مسلمین را از خانه هایشان بیرون کردند، و از طرف دیگر همان اموال خودشان هم که دست خودشان است، درواقع مال مؤمنین با این صفت است و درنتیجه آنها ظالم هستند و مؤمنینِ با این اوصاف باید با آنها قتال کنند. برای این که این قسمت روشن تر بشود، باید آن قسمتی که نخواندم را بخوانم تا این شبهه از ذهن شما پاک بشود: «فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ- أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا فِي الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أَخْرَجَهُمْ أَهْلُ مَكَّةَ مِنْ دِيَارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ أُحِلَّ لَهُمْ جِهَادُهُمْ بِظُلْمِهِمْ إِيَّاهُمْ وَ أُذِنَ لَهُمْ فِي الْقِتَالِ.»: خداوند به اصحاب پیغمبر اجازه داده بود که به خاطر ظلمی که اهل مکه به آنها کرده بودند با آنها قتال کنند. راوی اشکال طلبگی می کند: «فَقُلْتُ فَهَذِهِ نَزَلَتْ فِي الْمُهَاجِرِينَ بِظُلْمِ مُشْرِكِي أَهْلِ مَكَّةَ لَهُمْ فَمَا بَالُهُمْ فِي قِتَالِهِمْ كِسْرَى وَ قَيْصَرَ وَ مَنْ دُونَهُمْ مِنْ مُشْرِكِي قَبَائِلِ الْعَرَبِ»؛ مشرکین دیگر ظلمی به مسلمین نکرده بودند، پس دلیل جهاد با آنها چی بود؟! «فَقَالَ لَوْ كَانَ إِنَّمَا أُذِنَ لَهُمْ فِي قِتَالِ مَنْ ظَلَمَهُمْ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ فَقَطْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ إِلَى قِتَالِ جُمُوعِ كِسْرَى وَ قَيْصَرَ وَ غَيْرِ أَهْلِ مَكَّةَ مِنْ قَبَائِلِ الْعَرَبِ سَبِيلٌ لِأَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوهُمْ غَيْرُهُمْ وَ إِنَّمَا أُذِنَ لَهُمْ فِي قِتَالِ مَنْ ظَلَمَهُمْ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ لِإِخْرَاجِهِمْ إِيَّاهُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ لَوْ كَانَتِ الْآيَةُ إِنَّمَا عَنَتِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ ظَلَمَهُمْ أَهْلُ مَكَّةَ كَانَتِ الْآيَةُ مُرْتَفِعَةَ الْفَرْضِ عَمَّنْ بَعْدَهُمْ إِذَا لَمْ يَبْقَ مِنَ الظَّالِمِينَ وَ الْمَظْلُومِينَ أَحَدٌ»؛ پنجاه سال بعد، نه مهاجرین در دنیا بودند نه ظالمین، بعدی ها به چه دلیل باید جنگ کنند؟ «وَ كَانَ فَرْضُهَا مَرْفُوعاً عَنِ النَّاسِ بَعْدَهُمْ [إِذَا لَمْ يَبْقَ مِنَ الظَّالِمِينَ وَ الْمَظْلُومِينَ أَحَدٌ]. وَ لَيْسَ كَمَا ظَنَنْتَ وَ لَا كَمَا ذَكَرْتَ»: معنای این آیه، این نیست که فکرکردی. «وَ لَكِنَّ الْمُهَاجِرِينَ ظُلِمُوا مِنْ جِهَتَيْنِ ظَلَمَهُمْ أَهْلُ مَكَّةَ بِإِخْرَاجِهِمْ مِنْ دِيَارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ فَقَاتَلُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ لَهُمْ فِي ذَلِكَ وَ ظَلَمَهُمْ كِسْرَى وَ قَيْصَرُ وَ مَنْ كَانَ دُونَهُمْ مِنْ قَبَائِلِ الْعَرَبِ وَ الْعَجَمِ بِمَا كَانَ فِي أَيْدِيهِمْ مِمَّا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ أَحَقَّ بِهِ مِنْهُمْ»: تمام اموال شان مال این مؤمنین است. «فَقَدْ قَاتَلُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُمْ فِي ذَلِكَ وَ بِحُجَّةِ هَذِهِ الْآيَةِ يُقَاتِلُ مُؤْمِنُو كُلِّ زَمَانٍ»؛ امروز هم اگر قرار باشد جنگی بین ما با اروپا و آمریکا دربگیرد، می گوییم: «همه ی اموال تان مال ماست».

ص: ۱۰۸

چند سؤال اینجا هست که ممکن است.

جهات استبعاد این روایت

اشکالی که اینجا هست و باعث می شود این روایت از غرائب باشد یا از مسائلی باشد که مانع بشود از این که بتوانیم حجیت این روایت را بپذیریم، این است که این روایت از چند جهت مستبعد است:

جهت اول: فلسفه ی جهاد

طبق این روایت، همه ی جهاد اسلام، سر پول و اموال است؛ فلسفه ی جهاد این است که چون اموال مان دست اینهاست، خدا گفته: «بجنگید اموال تان را پس بگیرید». آیا هدف از این همه جنگ های صدر اسلام فقط همین بوده که: «اموال مسلمین دست آنها بوده؟! یا برای احقاق حق است؟! این خیلی مستبعد است و با بقیه ی آیات و روایات سازگار نیست و به حدی استبعاد دارد که نمی توانیم بگوییم: «ادله ی حجیت خبر، این روایت را هم شامل می شود.»؛ چون ما اطمینان بر خلاف این روایت داریم، یا لااقل ظنّ بر خلاف داریم، و روایتی که ظنّ بر خلافش داشته باشیم، حجت نیست.

اشکال: ممکن است این روایت، یک جهت از جهاد را بیان کرده باشد.

پاسخ: به حسب این نقل، امام فلسفه ی جهاد را این فرموده، نه این که این فقط یک وجه از جهاد است؛ می فرمایند: جهاد مال عده ی خاصی است و به این خاطر به آنها اذن به جهاد داده شده است.

اشکال: مؤمنِ با این شرایط، وقتی به جهاد می رود، نیتش این پول ها نیست.

پاسخ: بحث این روایت فقط همین است که اموال شان دست آنهاست، بروند اموال شان را پس بگیرند.

اشکال: وجه انحصار فلسفه ی جهاد در همین مورد چیست؟ در این روایت حضرت فقط جزئی از فلسفه ی جهاد را بیان می کنند.

ص: ۱۰۹

پاسخ: یک هدف جزئی را بیان نمی کند، قضایای منطقی ای که از صدر تا ذیل این روایت در کنار همدیگر چیده شده، همین سیر را افاده می کند که امام علیه السلام ابتدا کسانی که «یجوز لهم القتال» را توصیف فرمودند، سپس جایی که می توانند قتال کنند را بیان فرمودند؛ که این افراد، آن جایی حق دارند جهاد کنند که به آنها ظلم شده باشد. چجور به آنها ظلم شده است؟ به این که این اموالی که دست آنهاست، اموال این مؤمنین است و آنها مسلط بر اموال اینها شده اند و درنتیجه غاصب هستند. و بعد هم فرمود: «وَ بِحُجَّهِ هَـذِهِ الْآیَهِ یُقَاتِلُ مُؤْمِنُو کُلِّ زَمَانٍ»: مجاهدونِ هر زمانی، به حجت این آیه است که دارند قتال می کنند؛ یعنی مستندشان این آیه ی شریفه است.

اشکال: منظور امام این است که این حجت را هم دارند، ولی حجت های دیگری هم دارند از جمله دعوت به اسلام.

پاسخ: نفرموده: «مِن جمله ی حججی که دارند، این است.»، فرموده: «حجت شان این است»، یعنی این تنها دلیل است. شما کل روایت را مطالعه بفرمایید؛ اینجوری فایده ندارد، من یک چیزهایی می گویم، شما باید بروید تطبیق کنید.

جهت دوم: عدم تناسب بین سؤال و جواب

یکی از مشکلات این حدیث هم همین است که بین سؤال و آنچه حضرت در ادامه در صدد پاسخ به آن برآمده اند طبق فهم این راوی، تناسب نیست؛ سؤال درباره ی «دعوت الی الله و فی سبیل الله» بود، ولی جواب درباره ی این است که: «جهاد، مقاتله ای است برای استنقاذ اموال و حقوق.»!

جهت سوم: مشرکین هم مالک هستند

جهت سوم این است که: «مشرکین، اهل خلاف، و حتی شیعیان گناهکار، مالک اموال شان نیستند.»، این بر خلاف ضرورت فقه است. نسبت به شیعیان، ضرورت قطعیه ی فقه بر خلاف آن است. و آنچه که نسبت به مشرکین و اموال شان داریم، این نیست که مالک اموال شان نیستند، آنچه در فقه ما هست، این است که مشرکین مالک اموال شان هستند ولی مالکیت شان محترم نیست، نه این که ملک شان نیست و غاصب هستند. به علاوه ی این که اگر کافری در ذمه ی اسلام باشد، مالش هم محترم است. اگر از ذمه ی اسلام خارج بشود، مالک هست ولی محترم نیست.

ص: ۱۱۰

البته الآن به خاطر این که ثلمه ی بدی برای اسلام دارد، نباید این کار را کنیم؛ مثلاً فرض کنید یک مسلمانی از سوپرمارکتی در فرانسه دزدی کند و بگوید که آنها مالک نیستند! آنها هم می گویند: «مسلمان ها دزد هستند»! این کار، به عنوان ثانوی حرام است. ولی اگر چنین اشکالی نباشد، اشکالی ندارد. البته الآن با توجه به دوربین ها و حساسیت های که برای پخش کردن اینجور مسائل که باعث وهن اسلام می شود هست، نمی شود کسی بگوید: «یواشکی این کار را می کنم». ولی در زمان قدیم اگر یک نفر مسلمان یواشکی مالی از کافری برمی داشت، چنین آثاری بر آن مترتّب نمی شد و اشکالی هم نداشت.

امیرالؤمنین، در آن ۲۵سالی که خانه نشین بودند، به حسَب نقل، برای یهودی هم کارکرده اند. اگر حضرت آنها را مالک نمی دانستند، چطور برای یک یهودی اجیرشده اند؟!

اشکال: آن اموال، مال خود حضرت بوده، از این طریق به اموال خودشان مسلط می شده اند.

پاسخ: نه؛ حضرت معامله می کرده اند، نه این که با این کار، اموال خودشان را استنقاذمی کرده اند!

جهت چهارم: جهاد بر همه واجب است

جهت چهارم این است که در این روایت، شرایط کسانی که اذن جهاد به آنها داده شده، شرایط سنگینی است که بر خلاف ضرورتی است که در خارج محقق شده است؛ آیا تمام مجاهدین در تمام غزوات و سریه ها در این حد بوده اند و فقط به آنها اجازه داده شده؟!(۱) این هم امری است که لایمکن الالتزام به. الظاهر من هذا الخبر . درجه الکمال فی العلم و العمل ... و هذا خلاف المشهور و سائر الاخبار.

ص: ۱۱۱

۱- (۱) در قرآن داستانی هست مبنی بر این که در زمان پیغمبر، در یکی از جنگ ها سه نفر از مسلمین از جهاد امتناع کردند. به امر پیغمبر همه (حتی همسران آن سه نفر) ا آنها دوری کردند، عرصه بر آنها تنگ شد و توبه کردند. این سه نفر آیا مؤمنینی با این شرایط بودند و جهاد بر آنها واجب بود و کوتاهی کردند؟ یا چنین صفاتی نداشتند ولی باز هم جهاد بر آنها واجب بود؟! مقرر.

خلاصه

بنابراین جهاتی که باعث غرابت این روایت می شود، این است که در این روایت، اولاً مجوِّز مقاتله ها ظلم معرفی شده و گفته شـده که منشـأ ظلم هم فقط همین است که اموال مؤمنین دست آنهاست! ثانیاً جواب، با مورد سؤال سازگاری نـدارد! ثالثاً همه ی اموال اموال حتی شیعیان گناهکار، مال مؤمنین حقاً است! رابعاً جهاد را فقط بر عده ی قلیلی واجب کرده است! این مطالب، با کتاب و سـنت و سیره نمی سازد. این اشـکالات باعث می شود اطمینان یا لااقل ظنّ به عدم صدور این روایت داشته باشیم و درنتیجه نتوانیم صدور این روایت شریفه را بپذیریم.

اگر از این اشکال غمض عین کردیم، آیا این روایت در اثبات اشتراط «عدالت» تمام است؟ مرحوم مجلسی دو سه جواب دیگر هم داده اند.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی / پاسخ به ادله ی عقلی / برهان اول: قبح عقلی) ۹۶/۰۸/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه مباحث گذشته:

نصوص دالّه بر اشتراط «عدالت» را بررسی کردیم، نتیجه این شد که دلیلی بر اثبات اشتراط نداریم. باید دلیل را بررسی کنیم.

ادله ی عقلی

دو دلیل عقلی بر اثبات اشتراط به «عدالت» بیان شده. یک دلیل را، هم شـیخ بهائی در «اربعون حدیثا» و هم ملاصدرا رحمه الله در تفسیر بیان فرموده، و دلیل دیگری هم هست که فقط ملاصدرا بیان فرموده.

برهان اول: قبح عقلی

برهان اول این است که امربه معروفِ تارک معروف عقلاً قبیح است، نحوه ی اثبات اشتراط توسط این برهان، دو تقریر دارد:

تقریر اول: عقلاً قبیح است

بیان ملاصدرا

دلیلی که ملاصدرا متفرّد به آن است، این است که فرموده است: عقلاً مسـتقبح و مسـتنکر است که کسـی که فعلی که خودش انجـام می دهـد، دیگری را از آن نهی کنـد. و برای اثبـات این اسـتقباح، یـک متبّه هم داریم؛ که معاذ الله زانی در حین الزنا به مزنیٌّ بهـا بگویـد: «رویت را از نـامحرم بپوشـان». فرموده: « و أمّـا المعقول: فهو إنّه لو جـاز ذلک لجاز لمن یزنی بامرأه أن ینکر علیها علی کشف وجهها فی أثناء الزنا. و معلوم إنّ ذلک مستنکر عقلا.»(۱) .

۱- (۱) تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص: ۲۶۱.

تکمیل استدلال

به این فرمایش ملاصدرا که این کار مستنکر عقلی است، دو یا سه مقدمه باید ضمیمه کنیم تا بتوانیم «اشتراط» را اثبات کنیم.

مقدمه ی اول: امر غیرعامل، قبیح است. یعنی قبیح است که کسی که خودش به معروفی عمل نمی کند، دیگری را امر به آن معروف کند.

مقدمه ی دوم: کاری که عقلاً قبیح است، مورد بعث شرعی واقع نمی شود.

نتیجه ی مقدمه ی اول و دوم: پس شارع، غیر «عامل به معروف» را بعث نمی کند به این که امر به معروف کند.

مقدمه ی سوم: چون شارع به امر غیرعامل بعث نمی کند، پس علم اجمالی پیدامی کنیم که: یا شارع وجوب امربه معروف را مشروط کرده است و فرموده: «اگر عادلی، امرکن»، یا واجب را مشروط کرده است و فرموده: «أیها الناس! عادل بشوید و امربه معروف کنید»؛ مثل این که فرموده: «طاهر بشوید و نمازبخوانید».

مقدمه ی چهارم: در «اصول» بحث شده که اذا دار الأمر بین این که یک چیزی شرط وجوب است یا شرط واجب است، در این موارد، وظیفه برائت از تکلیف است؛ چون بالاخره شک داریم که: «آیا تکلیفی هست یا نه؟».

برائت نتیجه ی اشتراط را می دهد. درست است که با این دلیل، عنوان «شرط» به نفس معنای کلمه ثابت نمی شود، اما چیزی ثابت می شود که نتیجه ی شرطیت را دارد؛ اگر شرط بود، در حین فقدان شرط می گفتیم: «واجب نیست»، الآن هم که برائت جاری کرده ایم، در حین ففدان شرط می گوییم: «واجب نیست».

جواب اول: نسیان نفس(۱)

جوابی که مرحوم ملاصدرا خودشان به این برهان داده اند، این است که: هر انسانی همانطور که موظف است معروف ها را اتیان کند، موظف است که به معروف ها هم امرکند. پس هر انسانی در مقابل معروف ها دو وظیفه دارد: انجام معروف ها و امر به معروف ها. حال می بینیم که در این آیه، شارع از جمع بین «ترک معروف ها» و «امر به معروف ها» نهی کرده و انضمام بین این دو را فاسد دانسته است. در این که «فساد این مجموعه به خاطر چیست؟» سه احتمال هست:

۱- (۲) این جواب را استاد شب زنده دار نفرمودند.

احتمال اول: متعلَّق نهی، امربه معروف باشد در ظرف ترک معروف.

احتمال دوم: متعلَّق نهی، ترک معروف باشد در ظرف امربه معروف.

احتمال سوم: متعلق نهی، جمع بین «امربه معروف» و «ترک معروف» است.

احتمال اول، بالاتفاق باطل است. و از بین احتمال دوم و سوم، این آیه ظهور در اولی (احتمال دوم) دارد و مقصود این است که اینطور نباشد که دیگران را دعوت به خیر و نیکی کنید و خودتان را فراموش کنید.(۱)

جواب دوم: تمثیل ناتمام است

ایشان فرموده: «و أمّا احتجاجه العقلی بما ذکره من المثال، فلا نسلّم انّ مجرّد إنکاره علیها علی کشف وجهها مستقبح عقلا. بل الاستقباح و الاستنکار علی مجموع الزنا و الإنکار عند التحلیل یرجع إلی فعل الزنا- لا إلی ذلک الإنکار.»(۲) ؛ می فرماید: ما قبول نداریم که در این مثال، امر به پوشاندن صورت بد باشد.

۱- (۳) و الجواب: إنّ المکلف کما هو مأمور بفعل المعروف، مأمور بالأمر به للغیر. و کما هو مأمور بترک المعصیه، مأمور بمنع الغیر عن فعلها مطلقا. ثمّ المنع عن الجمع بین فعل المعصیه و منع الغیر عنها أو أمرهم بالطاعه یتصوّر علی وجهین، لکونه ذا جزئین. و فساد المرکب من الجزئین إمّا أن یکون لفساد أحد جزئیه بخصوصه، أو لفساد انضمام أحدهما بالآخر. فهیهنا ثلاثه احتمالات، لکن أحدها- و هو کون المنع متعلّقا بفعل الطاعه- ظاهر البطلان بالاتّفاق. فبقی احتمالان آخران: أحدهما أن یکون المنع متوجها إلی فعل المعصیه، کنسیان النفس فیما نحن فیه. و الثانی أن یکون متوجّها إلی الأمر بالمعروف أو النهی عن المنکر مع فعل المعصیه. فیکون المنع هاهنا عن ترغیب الناس بالبرّ مع نسیان النفس و الحقّ فی معنی الآیه عندنا هو الأوّل- لا الثانی- فسقط احتجاج الخصم بالآیتین و بما تضمنّه حدیث الإسراء. تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص: ۲۶۱.
۲- (۴) تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص: ۲۶۱.

اولاً قبح این مثال، به خاطر عدم تأثیر است

امربه معروف، در جایی است که مؤثر باشد، مرأه ی مزنیٌ بها اگر به اختیار خودش تن به این گناه داده، آیا از این امربه معروف متأثر می شود؟!

ثانیاً در فرض تأثیر، قبح عقلی ندارد

اما اگر یک جایی واقعاً تأثیر داشت، چنین گفتنی استنکار ندارد. این قبح، از باب آن روایت است که اگر دیگران را از گناه غیراعظم نجات بدهی و خود در مفسده ی اعظمی باشد، این عین ضلالت و هلاکت است. این قبح و استنکار عقلی که احساس می شود، به خاطر غفلت از خود است در حالی که در مفسده ی اعظم است، نه به خاطر به فکر دیگران بودن. بنابراین این مقدمه درست نیست که: «این امربه معروف قبیح است، پس شارع، یا باید باید امربه معروف را مقیدکند و واجب را مقید کند تا مکلف، هم معروف را اتیان کند و هم امربه معروف را، یا وجوب را مشروط کند تا مکلفی که معروف را اتیان نمی کند، امربه معروف که قبح عقلی دارد چون تارک معروف است را هم ترک کند.». پس این منبّه درست نیست.

ثالثاً همه ی مثال ها را اثبات نمی کند

استقباح در این مثال، نمی تواند منبّه این باشد که همه جا قبیح است؛ اگر کسی هروئین می کشد و می گوید: «دیگر نمی توانم ترک کنم»، اگر به بچه هایش بگوید: «شما مثل من بیچاره نشوید»، هیچ عقلی این را مستقبح نمی شمارد. از همین که عقل ما در این مثال هیچ قبحی احساس نمی کند، می فهمیم پس آن مثال یک خصوصیتی داشته است؛ آنجا به خاطر عدم توازن در دلسوزی است؛ اگر دلسوزی داری، خودت را از گناه اعظم نجات بده.

ص: ۱۱۵

پس اصل این ادعا که «قبیح است فاعل منکر آمر باشد»، مسلّم نیست. و استنکار در آن مثال هم به جهت غفلت از خود است درحالی که در مفسده ی اعظم غرق است.

جواب سوم: وجود فرد غیرحرام

سلّمنا که این استنکار اگر وجود داشته باشد، به قاعده ی ملازمه فرض کنید ما حرمت بفهمیم، قبلاً بیان کردیم که ممکن است یک چیزی حرام باشد اما موجب نمی شود که وجوب یا واجب مشروط بشود؛ چون فرد غیر حرام هم دارد.

توضیح: شارع فرموده: «مُر بالمعروف». آیا تمام مصادیقش منحصر است در جایی که استقباح دارد؟ یا می تواند مصادیق غیراستقباحی هم داشته باشد؟ پس چون افراد غیرمستنکر وجود دارد و می تواند طبیعت امربه معروف را در ضمن آن افراد اتیان کند، اشکالی ندارد که امر به مطلق امربه معروف بخورد.

پس بعث به طبیعتی که افراد غیرمستنکر دارد، و مندوحه در آن هست و مکلف می تواند با اتیان بعضی افراد غیرمستنکر آن طبیعت را اتیان کند، مشکلی ندارد؛ می شود شارع بعث به طبیعت کند و از بعضی حصه هایش هم نهی کند. نهی به حصه های یک طبیعت در صورتی که آن طبیعت قربی نباشد، تنافی ندارند.

مثلاًـ شارع از طرفی گفته: «اذا تنجّس المسجد فطهِّره»، و از طرف دیگر هم گفته: «لاـتغصَب». حالاـ اگر کسی با آب غصبی مسجد را تطهیرکرد، آیا شارع می تواند مؤاخذه اش کند که: «امر طهر را امتثال نکرده ای!»! اگر آب غیرغصبی وجود نداشت، نمی شد «طهِّر المسجد» بعث کند به ماء غصبی؛ چون آبی غیر از آن آب غصبی وجود نداشت و اجتماع امر و نهی لازم می آمد.

اما اگر آب غصبی هست و آب غیرعصبی هم هست ولی یک مکلفی، به سوء اختیارش با آب غصبی تطهیرمی کند، بعث به تطهیر مسجد بالماء هیچ مشکلی ندارد.

ص: ۱۱۶

الآن آیا ما می توانیم بگوییم: «طهِّر المسجد، مشروط است به این که ماءش غصبی نباشد.»؟! یا می توانیم بگوییم: «شارع، طهارت با آب غیرغصبیه را واجب کرده است.»؟! پس این برهان عقلی، عدالت را، نه به نحو شرط وجوب، نه به نحو شرط واجب، «عدالت» را اثبات نمی کند.

در مانحن فیه شارع از طرفی فرموده: اگر کسی فاعل منکر شد باید نهی اش کنی، از طرف دیگر فرموده: در حینی که خودت مرتکب آن منکر هستی، حرام است نهی از آن کنی. این آدم می تواند امربه معروفی بکند که خودش عامل باشد. اگر به سوء اختیارش کرد، امر به معروفی که خودش تارکش است انجام داد، اینطور نیست که امربه معروف را امتثال نکرده باشد.

آیا وجوب طهر را مقید می کنید پس واجب نیست؟ نه. آیا واجب را مقید می کنید پس تطهیرش قبول نیست؟ نه. الانطباق قهری، و الاجزاء عقلی. انطباق این فرد ولو حرام باشد، بر امربه معروف قهری است، وقتی منطبق بر امربه معروف شد، عقل حکم به اجزاء می کند.

اشکال: صلات در ارض غصبی هم همین را می فرمایید؟

پاسخ: خیر، اشکالش در آنجا این است که عبادت است؛ با فعل حرام نمی شود قصد قربت کرد.

اشکال: آیا تک تک افراد، منهیٌّ عنه نیست؟

پاسخ: مطلق، جمع القیود نیست؛ یعنی به کل فردٍ فردٍ توجه نمی کند سپس حکم را جعل کند. و مطلق، رفض القیود هم نیست؛ چون اینطور نیست که شارع به تمام خصوصیت ها و احوال توجه کند. اطلاق، این است که حکم، روی نفس طبیعت برود، و در مانحن فیه هم مندوحه برای اتیان فرد مأموربه در غیر از مصداق حرام فراهم است.

در مانحن فیه متعلَّق امر، نفس الطبیعه.

تقریر دوم: حرام مصداق واجب نمی شود

ص: ۱۱۷

تقریر دوم این است که بعد از این که عقل مستقبح و مستنکر می شمارد، طبق قاعده ی ملازمه، از این استقباح عقلی، حرمت شرعی هم استفاده می شود. پس چون قبیح عقلی است، پس حرام است. وقتی امر و نهی حرام باشد، پس مولا در آن جایی که گفته: «مُر»، این صورت حرام را قصدنکرده است.

جواب: متعلَّق اوامر و نواهی طبیعت است

تقریر دوم هم جواب داده شده به این که بعضی تصورات ساده همین بوده که: «حرام، مصداق واجب نمی شود.»، پس اگر کاری حرام باشد، واجب شاملش نمی شود. ولی جواب دادیم که اگر متعلق اوامر و نواهی افراد و خصص بودند، این تمام بود. اما بنا بر مسلک تحقیق که: «متعلَّق اوامر و نواهی، نفس طبیعت است نه حصص و افراد.»، این تقریر هم تمام نیست.

برهان دوم: اقامه فرع استقامه است

برهان دوم که هم شیخ بهایی فرموده و هم ملاصدرا، این است که: «الهدایه فرع الاهتداء». این که کسی بخواهد دیگران را هدایت کند، فرع این است که خودش مهتدی باشد؛ ذات نایافته از هستی بخش، کی تاند که شود هستی بخش. «و الاقامهُ فرع الاستقامه»: اگر خودت کج هستی، چطور می توانی دیگران را راست کنی؟! «و لهذا قیل: إ الاصلاح، زکاه نصاب الصلاح.»: یعنی اگر خودت صاحب صلاح هستی، زکات این صلاحت این است که دیگران را اصلاح کنی. این هم یک برهان عقلی است.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی / پاسخ به ادله ی عقلی / برهان دوم و سوم) ۹۶/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه مباحث گذشته:

در پاسخ تفصیلی به ادله ی اشتراط، به دلیل عقلی رسیدیم. اولین دلیل عقلی را به دو تقریر گفتیم و جواب دادیم. دومین دلیل را ملاصدرا و شیخ بهایی فرموده اند.

ص: ۱۱۸

تقریر استدلالی این برهان

اگر بخواهیم این دلیل را به صورت منطقی تنظیم کنیم، باید بگوییم:

مقدمه ی اول: هدایت دیگران، فرع اهتداء هادی است؛ کسی که می خواهد دیگران را هدایت کند، اگر خودش هادی نباشد، نمی تواند دیگران را هدایت کند.

مقدمه ی دوم: از ادله ی امربه معروف استفاده می شود که هدف شارع و آن مصلحتی که داعی شده است شارع امربه معروف

را واجب فرموده، هـدایت دیگران است، نه این که به قول مرحوم امـام خود این انشـاء امر از طرف آمر و نـاهی یک مصـلحتی داشـته باشد، و نه این که ولو انشاء نکند این الفاظ از دهانش خارج بشود مصـلحتی داشته باشد. این احتمالات، نیشغولی است، ظاهر امر این است که منشأ آن، هدایت دیگران است.

مقـدمه ی سوم: وقتی مصـلحت امربه معروف هـدایت دیگران است، و وجوب آن هم به خاطر این مصـلحت جعل شـده، چون جعل بایـد دائرمدار مصـلحت باشد، پس وجوب امربه معروف، در جایی است که مصـلحت اهتداء دیگران وجود داشـته باشد. نتیجه ی این مقـدمات این می شود که غیرعادل مقـدمه ی اول را ندارد؛ خودش مهتدی نیست و درنتیجه نمی تواند دیگران را هـدایت کنـد پس امر او مصـلحت نـدارد پس شـارع به امربه معروفِ او امرنمی کنـد. پس یـا وجوب مشـروط است یا واجب؛ شارع، یا این قیـد را در ناحیه ی واجب آورده و گفته: «امربه معروف در حال عدالت می خواهم» مثل نماز همراه با طهارت، یا این قید را در ناحیه ی وجوب آورده و گفته: «اگر این حالت را نداری»، اصلاً امربه معروف بر تو واجب نیست.

مقدمه ی چهارم: در اصول ثابت شده: اذا دار الامر بین این که این شـرط، شـرط واجب باشد یا شـرط وجوب، از اصل تکلیف برائـت جـاری می کنیم و درنـتیجه در مـواردی که عـدالت نیست، امربه معروف هم واجب نیست. پس برائت، همـان فایـده ی اشتراط (عدم وجوب عند عدم عدالت) را می رساند.

جواب شیخ بهایی و ملاصدرا

هم مرحوم شیخ بهایی و هم مرحوم شیخ بهایی رحمه الله فرموده اند: و اما الفرعیه فکلام شعریٌّ: این برهان نیست، یک جدل و خطابه است. در خارج، بالضروره خلافش را داریم می بینیم. اما توضیح نداده اند که: «چرا این جواب منطقی نیست؟».

ما در وجه منطقی نبودن این استدلال، جواب هایی را عرض می کنیم.

جواب اول: هدایت، فرع اهتداء نیست

این استدلال هم از جهاتی مورد مناقشه است:

مقدمه ی اولی که گفت: «هدایت، فرع اهتداء است». مورد مناقشه است؛ قطعاً همه ی مراتب هدایت، فرع اهتداء نیست؛ بسیاری از پزشکان خودشان چاق هستند ولی چون متخصص هستند، راه لاغرشدن را به بیماران شان یادمی دهند و بیماران شان عمل می کنند و لاغر می شوند. البته درست است که مراتب بالای هدایت، متوقف بر اهتداء هادی است، ولی تمام مراتب هدایت و اصل الهدایت، متفرع بر هدایت هادی نیست. البته علم هادی شرط است؛ اگر علم نداشته باشد، نمی تواند هدایت کند.

جواب دوم: هدایت غیر، حکمت است نه علت

ثانیاً گفتیم که اگرچه واضح است که امربه معروف، به غرض هدایت غیر است، و روایاتی هم در این زمینه داشتیم. اما آیا در حد علت است یا حکمت؟ اگر اقامه ی فرائض و هدایت غیر، علت بود، حکم دائرمدار آن بود. اما اگر حکمت باشد، در باب «حکمت» این مطلب را علما قبول دارند که اینطور نیست که حکم دائرمدار آن است؛ ممکن است جایی حکمت نباشد ولی حکم باشد؛ مثلاً حکمتِ نگه داشتن عده، عدم اختلاط میاه است، اما دلیل نمی شود که اگر در جایی اختلاط میاه نشود مثلاً رحمش را خارج کرده باشد عده نداشته باشد، لذا درباره ی همین کسی که رحمش را خارج کرده اند، می فرمایند: باید عده ی طلاق نگه دارد.

ص: ۱۲۰

البته در باب «حکمت» برخی بزرگان می گویند: انتفاء حکمت، اگرچه باعث انتفاء حکم نمی شود، ولی اثبات حکم موجب تعمیم حکم می شود. پس حکمت، معمِّم هست ولی مخصِّص نیست. ما کار به آن مبنا نداریم، یک بحث اصولی است.

در باب امربه معروف آنچه استیناس می شود، این است که «هدات غیر» حکمت است، اما ممکن است علتش اقامت الحجه باشد؛ چون امربه معروف برای کسی است که علم دارد، و الا ـ ارشاد جاهل است. شارع می گوید: بگو که برای او اقامه ی حجت بشود و غافل نباشد. پس علت، فقط هدایت غیر نیست. یا ممکن است یکی از اغراض، این باشد که به خاطر لطفش تأکیدکند تا مأمورٌ بیشتر تهییج بشود که واجباتش را اتیان کند. پس دلیلی نداریم بر این که علت تامه است، بیش از این که حکمت است دلیلی نداریم.

پس مقدمه ی اول را هم اگر قبول کنیم و بگوییم: «هدایت، فرع اهتداء است.»، اشکال دوم این است که «هدایت، حکمت است نه علت، پس حکم دائرمدار آن نیست، پس اطلاقات امربه معروف از ناحیه ی دلیل عقلی، مقیِّدی ندارد.».

سؤال: اگر چیزی داشتیم، اصل این است که حکمت است یا علت؟

پاسخ: اصلی نداریم؛ اگر ادات تعلیل در آن به کار رفته یا به هر دلیل دیگری ظهور داشته باشد در علیت، علت است فلذا تعدیه می کنیم؛ مثل «لاتشرب الخمر لأنه مسکر»، یا مثلاً از مجموعه ی ادله ی عدّه می فهمیم که «عدم اختلاط میاه» حکمت است.

جواب سوم: شارع ممکن است حکم را اوسع از مصلحت جعل کند

این که «شارع، حکم را اوسع از علت جعل نمی کند.» نادرست است. احکام عقلیه دقیقاً روی موضوع خودش می رود. اما قانونگذار گاهی للاحتیاط اوسع از آنچه که در نظر است جعل می کند به خاطر کسب یقینیِ مصلحت؛ مثل کمی بالاترشدن مرفق در وضو. در مطابقت جعل با علت و مصلحت، آنچه لازم است این است که گُتره ای و گزاف نباشد، اما لازم نیست دقیقاً منطبق بر موضوع مصلحت باشد. اینجا هم ممکن است شارع بگوید اگرچه هدف من «اهتداء» است، ولی شما کاری با هدف من نداشته باشید و امربه معروف کنید اگرچه عادل نباشید.

سؤال: پس آیا شما اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را قبول دارید ولی سعه و ضیقش را قبول ندارید که باید دقیقاً منطبق بر همان مصلحت باشد.

پاسخ: بله؛ ولی همانجا هم که احکام، دقیقاً مطابق مصلحت در خود فعل نیست، باید متوجه باشیم از جمله ی مصالح، احتیاط است.

برهان سوم: مقدمه ی واجب

آخرین دلیل عقلی را بعض اجله المعاصرین فرموده اند و فتوا هم داده اند و فرموده اند: «لیس ببعید».

ایشان در ص۱۲۷ فرموده اند: «و التحقیق فی المقام أن اطلاقات الأدله الداله علی وجوبهما، مقتضیه لعدم الاشتراط. و الادله المذکوره التی قدتُوهم کونُها مقیّدهً لهذه الاطلاقات کلُّها مخدوشه کما قلنا. و علیه فعدم الدلیل علی الاشتراط من جهه هذه الأدله، ثابتٌ لا مریه فیه. ولکن قدقلنا فی هذا الفصل فی طی البحث فی الشرط الثانی: إن مقدمات تأثیر الأمر و النهی لازمه التحصیل. و من المعوم أن للعمل بالمعروف الذی یأمر به و الانتهاء عن المنکر الذی ینهی عنه، دخلاً تامّاً فی تأثیر الأمر و النهی. و حینئذ فالقول بوجوب الإئتمار و الانتهاء علی الآمر و الناهی مقدمهً لتأثیر امره و نهیه، لیس ببعید.».

در ص۷۳ فرموده: «ثم إن هذا الأمر، أی لزوم ایجاد مقدمات التأثیر فی الأمر و النهی و إن لم یقع التصریح به من الفقهاء العظام فی بحث الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، إلا أنه یستفاد من کلماتهم فی بحث آخر و هو بحث الولایه من قِبل الجائر أنه مسلّم لاینبغی الترديد فیه. قال الشیخ الانصاری قدّس الله روحه فی المکاسب المحرّمه فی بحث ولایه الجائر بعد نقل جمله من کلمات الفقهاء و استیفاء البحث: لا إشکال فی وجوب تحصیل الولایه (و هی حینئذ مقدمهٌ لتأثیر الأمر و النهی)[(۱)] إذا کان هناک معروفٌ متروک أو منکرٌ مرکوب، یجب فعلاً الأمر بالأول و النهی عن الثانی.». مثلاً اگر بخواهد امربه معروف کند، باید منصبی را از قِبل طاغوت بپذیرد، مثلاً برای این که بتواند جلوی منکراتی که در دانشگاه اتفاق می افتد را بگیرد باید رئیس دانشگاه در رژیم طاغوت بشود، در چنین شرایطی اگرچه پذیرفتن ولایت جائر حرام است، ولی در این صورت واجب می شود. بعد کلامی از جواهر نقل می کنند، و آخرش می فرمایند: «و حینئذ فإذا کان التولی من قبل الجائر الذی هو حرامٌ و قبیح ذاتاً واجباً لکونها مقدمهً لتأثیر الأمر و النهی، فوجوب تحصیل المقدمات المباحه لغرض التأثیر یکون واضحا و مسلّما من دون احتیاجه إلی بحث و کلام.». پس در معاصرین هم قائل به این که «عمل، شرط واجب است.» داریم.

۱- (۱) این مطلبِ داخل پرانتز، اضافه از خود ایشان است، در عبارت شیخ نیست.

آیا این مطلب را می توانیم از ایشان بپذیریم؟ إن شاءالله شنبه.

چینش استدلالی این برهان:

مقدمه ی اول: در امربه معروف، عمل به معروف، مقدمه ی تأثیر امربه معروف است.

مقدمه ی دوم: مقدمات تأثیر امربه معروف، واجب التحصیل است.

نتیجه: در امربه معروف، عمل به معروف، واجب التحصیل است. پس شرط واجب است.

نکته ای برای تأمل: اگر این مقدمه را اتیان نکردیم ولی امرمان اثر کرد، آیا امربه معروف را امتثال نکرده ایم؟!

موضوع: شرط پنجم: عدالت (منهج تفصیلی / پاسخ از دلیل عقل / مناقشات برهان سوم) ۹۶/۰۸/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

به مناسبت ۱۳ آبان

این مطلب از امام صادق ع در روضه کافی به سه سند مختلف نقل شده؛ که از اصحاب خواستند مکرر به این روایت مراجعه و عمل کنند، و اصحاب ائمه این رساله را در مساجد بیوت شان قرار داده بودند(۱) و بعد از نمازهایشان در این رساله تأمل می کردند. مطالب مهمی در این رساله هست. من این را می خواهم عرض کنم که از آن زمان امام صادق این هشدار را به شیعیان داده بودند که دشمنان تان را خوب بشناسید و گول ظاهر آنها را نخورید، و از همان موقع یاد داده بودند که چگونه با دشمنان شان برخورد داشته باشند.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَفْصٍ الْمُؤَذِّنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ كَتَبَ بِهَذِهِ الرِّسَالَةِ إِلَى أَصْحَابِهِ وَ أَمَرَهُمْ بِمُدَارَسَتِهَا وَ النَّظَرِ فِيهَا وَ تَعَاهُدِهَا وَ الْعَمَلِ بِهَا فَكَانُوا يَضَعُونَهَا فِي مَسَاجِدِ بُيُوتِهِمْ فَإِذَا فَرَغُوا مِنَ الصَّلَاةِ نَظَرُوا فِيهَا قَالَ وَ حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكٍ الْكُوفِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الرَّبِيعِ الصَّحَّافِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَخْلَدٍ السَّرَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ خَرَجَتْ هَذِهِ الرِّسَالَةُ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِلَى أَصْحَابِهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ أَمَّا بَعْدُ فَاسْأَلُوا رَبَّكُمُ الْعَافِيَةَ وَ عَلَيْكُمْ بِالدَّعَةِ وَ الْوَقَارِ وَ السَّكِينَةِ وَ عَلَيْكُمْ بِالْحَيَاءِ وَ التَّنَزُّهِ عَمَّا تَنَزَّهَ عَنْهُ الصَّالِحُونَ قَبْلَكُمْ وَ عَلَيْكُمْ بِمُجَامَلَةِ أَهْلِ الْبَاطِلِ تَحَمَّلُوا الضَّيْمَ مِنْهُمْ وَ إِيَّاكُمْ وَ مُمَاظَّتَهُمْ دِينُوا فِيمَا بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ إِذَا أَنْتُمْ جَالَسْتُمُوهُمْ وَ خَالَطْتُمُوهُمْ وَ نَازَعْتُمُوهُمُ الْكَلَامَ فَإِنَّهُ لَا بُدَّ لَكُمْ مِنْ مُجَالَسَتِهِمْ وَ مُخَالَطَتِهِمْ وَ مُنَازَعَتِهِمُ الْكَلَامَ بِالتَّقِيَّةِ الَّتِي أَمَرَكُمُ اللَّهُ أَنْ تَأْخُذُوا بِهَا فِيمَا بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ.

ص: ۱۲۳

۱- (۱) از این روایت استفاده می شود که رسم بوده در خانه هایشان مسجد داشته اند. پدر ما هم نقل می کرد که وقتی در

شیراز تحصیل می کردند، همینطور بود؛ در بعضی اتاق هایشان مسجد بوده، و قبر هم بوده که هر روز ببینند.

حضرت می فرمایند: دشمنان اینچنینی را دارید؛ شما را اذیت می کنند، و از سیمای آنها هم عداوت پیداست: «فَإِذَا ابْتُلِيتُمْ بِذَلِكَ مِنْهُمْ فَإِنَّهُمْ سَيُؤْذُونَكُمْ وَ تَعْرِفُونَ فِي وُجُوهِهِمُ الْمُنْكَرَ وَ لَوْ لَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَدْفَعُهُمْ عَنْكُمْ لَسَطَوْا بِكُمْ.»، اینجایش خیلی مهم است: «وَ مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنَ الْعَدَاوَةِ وَ الْبَغْضَاءِ أَكْثَرُ مِمَّا يُبْدُونَ لَكُمْ؛ مَجَالِسُكُمْ وَ مَجَالِسُهُمْ وَاحِدَةٌ وَ أَرْوَاحُكُمْ »، ولی «وَ أَرْوَاحُهُمْ مُخْتَلِفَةٌ لَا تَأْتَلِفُ لَا تُحِبُّونَهُمْ أَبَداً وَ لَا يُحِبُّونَكُمْ غَيْرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَكْرَمَكُمْ بِالْحَقِّ وَ بَصَّرَكُمُوهُ وَ لَمْ يَجْعَلْهُمْ مِنْ أَهْلِهِ.»؛ این فرق، بین شما با آنها هست که خدای متعال، شما بصیر قرار داده و حق را به شما نشان داده و شما را اهل حق قرار داده و آنها دچار اضلال های عقوبتی شده اند.

پس دشمن شناسی خیلی مهم است؛ امام صادق در ابتدای یک رساله ی چهارپنج صفحه ای به این نکته ی مهم توجه دادند. جهات دیگری هم که باید به آن توجه کنیم، این است که راهکار مقابله با دشمنان را هم فرموده اند؛ که اولاً نباید گول شان را بخوریم؛ باید بدانیم آنها دشمن هستند و در باطن شان هم بیش از ظاهرشان با ما دشمن هستند. و در عین حال فرموده است که چطور جامعه ی خودمان را از آزار آنها مصون بداریم. توصیه می کنم این رساله ی مفصل را ببینید و در منابر هم از آن استفاده کنید.

خلاصه مباحث گذشته

بحث در آخرین دلیل عقلی بر اشتراط «عدالت» بود، و عبارت بعض المعاصرین را هم در این خصوص خواندیم، ایشان بعد از این که می فرمایند: بعضی علمای ما شرط پنجمی را اضافه کرده اند، در ص۱۲۷ فرموده اند: «ولکن قدقلنا فی هذا الفصل فی طی البحث فی الشرط الثانی: إن مقدمات تأثیر الأمر و النهی لازمه التحصیل. و من المعوم أن للعمل بالمعروف الذی یأمر به و الانتهاء عن المنکر الذی ینهی عنه، دخلاً تامّاً فی تأثیر الأمر و النهی. و حینئذ فالقول بوجوب الإئتمار و الانتهاء علی الآمر و الناهی مقدمةً لتأثیر امره و نهیه، لیس ببعید.».

ص: ۱۲۴

چینش استدلالی این برهان

مقدمه ی اول: آن چیزی که شارع بر ما واجب فرموده است، امر مؤثر و نهی مؤثر است.

مقدمه ی دوم: این که «آمر به مأمور به عمل کند» و «ناهی تارک باشد» از عوامل تأثیرگذاری است.

مقدمه ی سوم: تحصیل مقدمات تأثیر هم واجب است.

نتیجه: ائتمار بما یأمر و انتهاء عما ینهی هم واجب است.

لذا فرموده اند: لیس ببعید که اینها هم واجب باشد.

البته استدلال ایشان با این که برای اثبات عدالت بود، ولی نتیجه ای که به آن رسیدند، عامل بودن نسبت به ما یأمر است.

مناقشه ی اول: مقدمه ی واجب، وجوب شرعی ندارد

این بیان متفرع، بر این است که مقدمه ی واجب، واجب شرعی باشد. درحالی که این قول، از زمان شیخ به این طرف این مسأله تحقیق شده است که: «مقدمه، وجوب شرعی ندارد.»، بلکه تنها لابدیت عقلیه دارد؛ وگرنه برای یک نماز صبح هزارها امر بر ما واجب شرعی می شود! وقتی شارع می گوید: «صلّ مع الطهاره» آیا ده ها قانون دیگر هم برای تحصیل مقدماتش جعل می کند؟! واجب است از رختخواب بلند شویم، واجب است پتو را کنار بزنیم، قدم اول را برداریم، قدم بعدی را، شیر را بازکنیم و ... ! نه مقدمه ی موصله، نه مقدمه ی غیرموصله وجوب شرعی ندارد. لذا اگر هم ائتمار مقدمه ی عقلیِ تأثیر باشد، ما نمی توانیم در رساله بنویسیم: «آمر شرعاً لازم است خودش مؤتمر باشد.».

البته این اشکال، مبنایی است؛ اگر کسی قائل بشود که مقدمات موصله وجوب شرعی دارد، این اشکال به او وارد نیست.

مناقشه ی دوم: طبق این روایت، «عدم تجاهر به ترک معروف» شرط شده

لازمه ی این استدلال، این نیست که فرد باید مؤتمر باشد، بلکه تنها لازم است متجاهر به عدم ائتمار نداشته نباشد؛ فرض کنید زید و عمرو هیچ کدام نمازنمی خوانند، آن وقتی امر زید به عمرو اثر ندارد که عمرو هم بداند زید نمازنمی خواند، اما اگر عمرو گمان کند که زید نمازمی خواند، کلام زید در احتمال تأثیر در عمرو دارد. برای تأثیر امر و نهی، همین مقدار کافی است. لذا این بیان حتی عامل بودن را هم اثبات نمی کند، چه برسد به این که «عدالت» را اثبات کند.

ص: ۱۲۵

اشکال: شاید مستدل بر این اساس این مطلب را گفته است که اگر کسی عامل نباشد در حقیقت و باطن امر اثر نخواهد داشت.

پاسخ: این سخن، عرفانی است و مراتب بالایی را بیان می کند که در فقه مورد استدلال قرار نمی گیرد. وگرنه باید اورع بودن در حد اعلا هم شرط وجوب یا واجب قرار داده شود.

پس اگر هم قبول کنیم که این روایت «عمل به معروف» را شرط می کند، مقصود «تجاهر به ترک معروف نزد مأمور» است.

مناقشه ی سوم: تحصیل شرط وجوب، واجب نیست

استدلال مبتنی بر این است که «تأثیر» را شرط واجب بدانیم نه شرط وجوب؛ چون اگر شرط وجوب بدانیم، تحصیل آن و درنتیجه تحصیل مقدماتش لازم نیست. مثلاً «استطاعت» شرط وجوب حج است، پس استطاعت و درنتیجه تحصیل مقدماتش هم واجب نیست. و ما قبلاً «احتمال تأثیر» را شرط «وجوب» دانستیم، بنابراین طبق مبنای ما مبنی بر این که «احتمال تأثیر» شرط «وجوب» است، و به خاطر آن که تحصیل شرط وجوب و مقدمات آن لازم نیست، پس عمل به معروف هم نسبت به «امربه معروف» واجب نیست.

پاسخ از این مناقشه: عامل بودن، شرط واجب است

مستدل می تواند از خودش دفاع کند به این که درست است که «احتمال تأثیر» شرط وجوب است، اما خود تأثیر شرط واجب است؛ اگر یک جایی احتمال تأثیر نمی دهی، اصلاً وجوبی نیست چون لغو است. اما در جایی که احتمال تأثیر وجود دارد، شارع از ما «امر و نهی مؤثر» می خواهد، پس «تأثیر» شرط «واجب» است، و شرط مؤثربودن امر آمر، این است که خودش عامل به معروف باشد. بنابراین اگرچه «احتمال تأثیر» شرط «وجوب» است و تحصیل مقدمات آن واجب نیست، ولی «تأثیر» شرط «واجب» است و درنتیجه تحصیل مقدمات آن از جمله عامل بودن هم لازم است.

ص: ۱۲۶

ایشـان در ثنایای ابحاث شان این مطالب را در صـفحه۷۸ فرموده انـد: «أنه قـد ظهر مما ذکرنا، أنّ تجویز التأثیر و ان کان شـرطا للوجوب، ولکن نفس التأثیر لیس شـرطا له، بله هی شـرطٌ للواجب. و قدقلنا فی ضـمن البحث للشـرط الأول أن کلّ ما هو شرطٌ للواجب المطلق، یجب تحصـیله و ایجـادُه، و علیه فیجب ایجـادُ مقـدمات التـأثیر للمسائـل و الاسـباب الـتی ذکرناهـا. نعم هو من الشـرائط التی یکون فقـدانُها موجِبـاً لسـقوط الواجب کالطهـاره بالنسـبه إلی الصـلاه، و لیس من قبیـل الستر بالإضافه الیها.»؛ می فرماینـد: هر وقت تـأثیر که شـرط واجب است از بین برود، وجوب هم از بین می رود. و این، نظیر «سَتر» نیست؛ ستر، در نمـاز، شرط واجب است، اما اگر کسی امکان ستر نداشته باشد، نماز از او ساقط نمی شود؛ باید عاریاً نماز بخواند.

البته این تفـاوت در سـقوط واجب، به این برمی گردد که مـانحن فیه بین «احتمـال تـأثیر» بـا «تأثیر واقعی» ملازمه هست؛ هر جا تأثیر نباشد، احتمال تأثیر که شرط وجوب است نیز نخواهدبود(۱) ، ولی در باب «صلات» ستر فقط شرط واجب است.

بنـابراین ایشان چون احتمال تأثیر را شـرط واجب کرد(۲) ، ما مبناءً اشـکال کردیم و نمی توانیم اشـکال بنایی کنیم. اگر کسی احتمال تأثیر را تنها شـرط وجوب دانست، این اشـکال بر او وارد نیست؛ چون لازم نیست در کل حصص احتمال تأثیر بدهیم تا امربه معروف واجب باشـد، همین که در بعض حصـص هم احتمال تأثیر بـدهیم، کافی است تا امربه معروف واجب باشـد. فلذا مرحوم امام و سایر فقها فرمودنـد که مثلاً اگر می دانـد که گفتنِ تنها اثر نـدارد اما همراه با نصـیحت اثر دارد، باید امر همراه با نصیحت نماید. اینجا هم همینجور است؛ می داند که اگر عادلانه امرونهی کند اثر دارد، پس شرط وجوب یعنی «احتمال تأثیر» محقـق است و امربه معروف واجب است. پس ملـتزم نمی شـویم به این که: «احتمـال تـأثیر اگر شـرط وجوب باشـد، جـای این حرف نیست.».

۱- (۲) البته ممکن است تأثیر نباشـد ولی احتمال تأثیر باشـد؛ مثل آن جایی که آمر احتمال می دهـد تأثیر داشـته باشـد و امربه معروف می کنـد ولی بعـد می بینـد که تأثیر نـداشت. و درنتیجه اینطور نیست که: «هر وقت تأثیر نبود، احتمال تأثیر هم نبوده و امربه معروف واجب نخواهدبود.». مقرر.

۲- (۳) فراموش نشود که آیت الله نوری همدانی «احتمال تأثیر» را شرط وجوب قراردادند و «تأثیر» را شرط واجب. مقرر.

اشکال به مبنا: اگر تأثیر شرط وجوب باشد بسیاری از امربه معروف ها واجب نخواهدبود

یک مناقشه ای اینجا هست؛ که اگر خود «تأثیر» شرط باشد نه احتمالش، هر وقت یقین به تأثیر نداشتیم، امربه معروف واجب نیست. این هم یک محذوری است که بر این مسلک مترتب می شود.(۱) تأثیر واقعی را در غالب موارد نمی دانیم و علم غیب هم نداریم، لذا در غالب موارد با این که احتمال تأثیر وجود دارد، استصحاب عدم تأثیر وجود دارد و من حجت دارم که قادر بر تحصیل شرط واجب نیستم. این اشکال، بر اصل این سخن که «احتمال تأثیر، شرط واجب است. و خود تأثیر، شرط واجب .»، وارد است. لذا بر مبنای ایشان اشکال می شود.

اشکال: شاید نظر ایشان این باشد که مراد از تأثیر، تأثیر شأنی است

پاسخ: این، غیر از ظاهر کلام ایشان است.

مناقشه ی چهارم: عامل بودن، همیشه مقدمه نیست

آخرین مناقشه این است که اینجور نیست که «احتمال تأثیر یا امر مؤثر، حتماً دایرمدار عامل بودن آمر است.»؛ موارد، مختلف است. ممکن است به این لسان بگوید که: «من خودم بیچاره ام، تو مثل من خودت را جهنمی نکن» و خیلی جاها هم چه بسا بیشتر اثر داشته باشد. فلذا این مقدمیت که عامل بودن مقدمه ی تأثیر است، در همه ی موارد وجود ندارد. وزانش، وزان سایر مقدمات عقلی است که مکلف خودش باید در موارد مختلف تشخیص بدهد، چیزی نیست که ما در فتوا و رساله بیاوریم.

۱- (۴) این اشکال استاد وقتی وارد است که «تأثیر» شرط «وجوب» باشد، ولی مستدل حفظه الله «تأثیر» را شرط «واجب» قرارداده؛ یعنی بعد از این که احتمال تأثیر دادی و امربه معروف بر تو واجب شد، واجب است طوری بگویی که تأثیر داشته باشد. و لذا آن اشکال استاد که «امربه معروف، قلیل المورد خواهدبود و تنها در مواردی واجب است که یقین به تأثیر داشته باشیم.» لازم نخواهدآمد. مقرر.

نهایتاً در برخی موارد عدالت در تأثیر داشتن مؤثر است در همان جاها می توان بحث های فوق را پیش کشید، ولی نمی توان فتوای کلی داد. در هر مورد مکلف باید خودش محاسبه نماید.

نتیجه: عدم اثبات اشتراط عدالت

وقتی که به تمام آیات و روایاتِ مثبِت اشتراط و دلیل عقلی، جواب های تفصیلی و اجمالی داریم، و یک روایت معارض ضعیف السند هم مؤیدمان شد، بنابراین اشتراط «مطلق عدالت» اثبات نمی شود و اطلاقات امربه معروف، عدم اشتراط عدالت را اثبات می کند.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (امور حسبیه / و ادله ی قول دوم: شرط واجب) ۹۶/۰۸/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

- امور حسبیه
- قول دوم: شرط واجب
- ادله ی عدم اشتراط
- دلیل اول: اطلاقات
- دلیل دوم: مُروا بالمعروف و إن لم تعملو به کلّه
- دلیل سوم: آیه ی لعنت بر کافرانی که «کانوا لایتناهَون عن منکر فعلوه
- تقریب استدلال
- مناقشه در مقدمه ی اول
- تقریب اول: لام قسم
- مناقشه: قبیح عقلی هم کار بد است
- تقریب دوم: طبق آیه ی۷۹ عدم «تناهی از منکری که خودْ فاعل آن هستیم» عصیان است
- مناقشه: شاید آیه ی۷۹ در مقام بیان مصداق عصیان نباشد
- مناقشه در مقدمه ی دوم

- احتمالات اربعه در معنای «لایتناهَون»

- احتمال اول: لاینهی بعضُهم بعضاً (باب تفاعل)

- احتمال دوم: لایکفّون عن منکر فعلوه (معنای باب افتعال)

- احتمال چهارم: عدم سرزدن بار دیگر

- عدم ظهور در یک احتمال

امور حسبیه

استدلال دیگری باقی مانده برای اشتراط عدالت؛ گفته اند: امربه معروف، قسمی از حِسبه است. شهیداول و مرحوم فیض کاشانی در «مفاتیح الشرائع»، در زمره ی «کتاب الحسبه» ذکرفرموده اند. حسبه، یعنی آن اموری که خدای متعال راضی به ترکش نیست و بر عهده ی شخص خاصی هم نگذاشته است. و در امور حسبیه «عدالت» شرط است. بنابراین استدلال اینطور می شود که:

ص: ۱۲۹

امربه معروف، از امور حسبیه است.

هر چیزی که از امور حسبیه است، عدالت در آن شرط است.

نتیجه: در امر به معروف، عدالت شرط است.

پاسخ:

اولاًـ معلوم نیست که امربه معروف های متعارف، از امور حسبیه باشد؛ این هم مثل بقیه ی واجبات، فعلی است که خداوند بر تک تک عباد گذاشته است.

ثانیاً اگر فرضاً بپذیریم که: «امربه معروف افراد، از امور حسبیه است.»، این کبری که «هر امر حسبی، مشروط به عدالت است.»، ناتمام است و دلیلی بر آن نداریم. در برخی امور حسبیه مثل «قضاوت» یا «ولایت امر و سلطنت» دلیل داریم که «عدالت» شرط است، اما دلیلی نداریم که در هر امر حسبیه ای «عدالت» شرط است. و بعضی فقها که امربه معروف را از امور حسبیه قرارداده اند، در همان کتاب تصریح کرده اند به این که «عدالت، شرط نیست.»؛ از جمله در «کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء» ص۴۴۵ که نوشته ی علمای بزرگ اخلاق آمده: «و اما ارکانهما فاربعه: احدهما المحتسب و یعتبر فی وجوبهما علیه کونُه مکلفا مؤمنا و لایشترط العداله علی الأظهر فی أفراد الحسبه الصادره من آحاد المکلفین.» این امور حسبیه ای که از آحاد مکلفین سرمی زند، «عدالت» در آن شرط نیست. مثلاً یکی از امور حسبیه این است که بیت الله الحرام هیچ گاه نباید از طائف

خالی باشد. اگر اینطور شد، موظف هستند که بروند کسی را اعزام کنند. و نیز زیارت سیدالشهداء به حسب برخی نقل ها همینطور است؛ اگر طوری شد که کسی نمی تواند برود، باید زائری بفرستیم. آیا برای این که بیت الله خالی از طائف نباشد باید طائف عادل باشد؟!

بعد فرموده اند: «نعم، یشترط فی الناصب نفسَه لتربیتهم و ارشادهم نیابةً عن الرسول و الائمه علیهم السلام.»: عدالت، در آن کسی شرط است که به عنوان نائب رسول و ائمه خودش را برای تربیت و ارشاد مردم قرارداده است؛ یعنی آن مرجع تقلیدی که می خواهد رهبر بشود.

ص: ۱۳۰

پس نه تنها دلیلی نداریم بر این که: «هر یک از امور حسبیه مشروط به عدالت است»، بلکه خود قائلین هم تصریح کرده اند که در اینجا عدالت شرط نیست.

پس دلیل قابل اتکائی بر اشتراط عدالت وجود ندارد.

تتمه ای ازبحث مانده که در قول دوم معلوم می شود.

قول دوم: شرط واجب

قول دوم این است که اگرچه عدالت شرط وجوب نیست، ولی ائتمار و انتها در آمر و ناهی شرط است. برای این قول دوم، قائل مسلّمی پیدا نکردیم، مگر همان عبارت آقای نوری همدانی که فرمودند: «بعید نیست که بگوییم از باب «مقدمه ی تأثیر» لازم است». ولکن مشهور فقها که نزدیک به اجماع است، این است که چنین شرطی وجود ندارد.

ادله ی عدم اشتراط

دلیل عدم اشتراط، وجوهی است:

دلیل اول: اطلاقات

همان اطلاقات وجوب امر به معروف و نهی از منکر که عدم اشتراط وجوب را ثابت می کند، عدم اشتراط واجب را هم اثابت می کند.

دلیل دوم: مُروا بالمعروف و إن لم تعملو به کلّه

در روایت شریفه ی «ارشاد القلوب» به حضرت گفتند: «ما امربه معروف نمی کنیم تا از همه ی اوامر مؤتمر بشویم. حضرت فرمودند: «امربه معروف کنید اگرچه همه ی اوامر را انجام ندهید». «الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الدَّیْلَمِیُّ فِی الْإِرْشَادِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ: قِیلَ لَهُ لَانَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ حَتَّی نَعْمَلَ بِهِ کُلِّهِ- وَ لَانَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ حَتَّی نَنْتَهِیَ عَنْهُ کُلِّهِ- فَقَالَ لَا بَلْ مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ إِنْ لَمْ تَعْمَلُوا بِهِ کُلِّهِ- وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ إِنْ لَمْ تَنْتَهُوا عَنْهُ کُلِّهِ.»(۱) لکن سند این روایت تمام نبود.

دلیل سوم: آیه ی لعنت بر کافرانی که «کانوا لایتناهَون عن منکر فعلوه»

۱- (۱) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۵۱.

دلیـل سـوم، آیـه ای است که در قـول اول ذکرنکردیم: (لُعِنَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ عَلَی لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِیسَی ابْنِ مَرْیَمَ ذلِکَ بِمَا عَصَوْا وَ کَانُوا یَعْتَدُونَ، کانُوا لایَتَناهَوْنَ عَنْ مُنکَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ ما کانُوا یَفْعَلُون)(۱) .

تقریب استدلال

تقریب استدلال، این است که باب «تفاعل» برای فعل دوجانبه است؛ «تناهی»، یعنی همدیگر را نهی می کنند. این آیه ی شریفه می فرمایـد: کسـانی از بنی اسـرائیل که کافر شدنـد، کار خطایشان این بود که از کار منکری که انجام می دادنـد، همـدیگر را نهی نمی کردنـد. اگر «عدالت» شـرط بود، بر آنها واجب نبود که همدیگر را نهی کنن. پس این آیه، نه تنها دلالت می کند بر این که «عـدالت شـرط نیست»، بلکه حتی دلالت می کند بر این که «عمل به معروف» هم شـرط نیست. اسـتدلال به این آیه ی شریفه برای اثبات عدم اشتراط عدالت، بر سه مقدمه متوقف است:

مقـدمه ی اول: از این آیه حرمت فهمیـده شود؛ یعنی ترک کردن تنـاهی، در شـرایطی که خودشـان آن منکر را انجام می داده اند، کار حرامی بوده است.

مقدمه ی دوم: «لایتناهَون» ظهور داشته باشد در این که یکدیگر را نهی نمی کردند.

مقدمه ی سوم: تکلیف بنی اسرائیل، برای امت ما هم وجود دارد.

مناقشه هر سه مقدمه بحث دارد:

مناقشه در مقدمه ی اول

برای استفاده حرمت دو تقریر وجود دارد:

تقریب اول: لام قسم

تقریر اول این است که لاـم در «لبئس» لاـم قسم است یـا لاـمی است که در جواب قسم آمـده؛ سوگنـد که کاری که انجام می داده اند، کاری بد بوده است. این که «آن منکر چه بوده؟» روایات مختلف است؛ آیا صـید یوم السبط بوده؟ یا خوردن گوشت خوک بوده؟ یا کارهای دیگری؟

ص: ۱۳۲

۱- (۲) مائده/سوره۵، آیه۷۸.

مناقشه: قبیح عقلی هم کار بد است

این تقریر، ممکن است مورد مناقشه واقع بشود؛ همانطور که درست است درباره ی «امر حرام شرعی» گفته بشود: «لَبئس ما یفعلون»، درباره ی «قبیح عقلی» مثل ترک اطاعت الهی (که فقط وجوب عقلی دارد) هم درست است گفته بشود، لذا «لَبئس ما یفعلون» دلالت بر حرمت ندارد.

تقریب دوم: طبق آیه ی۷۹ عدم «تناهی از منکری که خودْ فاعل آن هستیم» عصیان است

تقریب دوم این است که غیر واحدی از مفسرین (از جمله مخشری در «کشّاف» و علامه طباطبایی در «المیزان») استظهار نموده اند که (کانوا لایتناهَون عن منکرٍ فعلوه) تفسیر و توضیح و بیان (ذلک بما عصوا و کانوا یعتدون) است؛ چرا در لسان این دو پیامبر لعن شدند؟ چون عصیان کردند.

این کافران، به علت عصیان شان لعنت شدند. و آن عصیان، عدم تناهی بوده در صورتی که خودشان آن منکر را انجام می داده اند، پس «عدم تناهی» عصیان است و نهی شرعی به آن تعلق گرفته. بنابراین در صورتی که خود انسان فاعل یک منکری است، اگر دیگران را از آن منکر نهی نکند، عصیان کرده است.(۱)

۱- (۳) – این پاراگراف، از مقرر است. فرمایشات استاد بدون دخل و تصرّف، به این نحو بود: عصیان شان چه بود؟ توضیح و تفسیرش این است که: «کانوا یتناهَون عن منکرٍ فَعلوه». پس «کانوا یتناهَون عن منکرٍ فعلوه» تفسیر «عَصَوا» و تفسیر «بما کانوا یعتدون» است. پس عدم تناهی مصداق معصیت است، عدم تناهی مصداق اعتداء و تجاوز از حدّ و حقّ است، پس معلوم می شود «اعتداء» امر داشته وجوب داشته، که «عدم تناهی» معصیت شده. بنابراین از این آیه ی شریفه استظهار می شود که آیه ی۷۹ دارد مصداق و تفسیر و بیانِ «عصوا و یعتدون» را ذکرمی کند. پس عدم نهی کردنِ مرتکبین منکر یکدیگر را، می شود معصیت می شود اعتداء. و اعتداءشدن و معصیت شدن این، یدلّ بالدلاله الالتزامیه که پس تناهی و یکدیگر را امرکردن واجب بوده که حالا که اینها نکرده اند معصیت کار و معتدی شده اند. پس به دلالت التزام، این آیه ی شریفه دلالت می کند بر این که تناهی، یعنی یکدیگر را امرونهی کردن، وجوب دارد که عدمش می شود عصیان و اعتداء.

مناقشه: شاید آیه ی۷۹ در مقام بیان مصداق عصیان نباشد

این بیـان، خوب است، اما متوقف بر این است که اطمینان پیـدا کنیم که این آیه ی۷۹ تفسیر است نه این که استینافِ بیان یک حال جدید است؛ ممکن است در آیه ی۷۸ لعن را نقل کند، و در آیه ی۷۹ یکی از کارهای خلاف عقل شان را بیان کند. ما ردنمی کنیم؛ هر دو وجه، وجیه است. لکن ظنّ کافی نیست، بایـد جزم پیـدا کرد که این اسـتظهار این بزرگان تفسـیر، درسـت اسـت و دارد ماسـبق را بیـان می کنـد و کـأنّ آیـه ی دوم فرمـوده: «أعنی»، البته جـور درمی آیـد، ولی در حـد ظنّ است، بـاید احرازکنیم ظهور عرفی دارد.

اشکال: آیا از خود لعن نمی توان استفاده کرد؟

پاسخ: آن لعن برای عصیان است، نه برای عدم تناهی.

مناقشه در مقدمه ی دوم

آیا تناهی به معنای «لایتناهی بعضُهم بعضاً» است؟

احتمالات اربعه در معنای «لایتناهَون»

در این «لایتناهَون» چهار احتمال وجود دارد:

احتمال اول: لاینهی بعضُهم بعضاً (باب تفاعل)

احتمـال اول این است که «نهی» به باب «تفاعل» رفته باشـد؛ یعنی «لاینهی بعضـهم بعضاً» که بسـیاری از مفسـران همین را گفته اند.

احتمال دوم: لایکفّون عن منکر فعلوه (معنای باب افتعال)

هر چنـد به صـیغه ی بـاب «تفاعـل» است امـا معنـای بـاب «افتعـال» را می دهـد. و در لغت، انتها و تناهی، به معنای به آخر کار رسیدن است و «منتهاإلیه» از همین باب است. فلذا «تناهی عنه» یعنی «امتنع عنه کفّ عنه»: یعنی از انجام آن کار، خودش را منع کرد و بازداشت. به این معنا هم در لغت عرب آده و به کار می رود. فلذا بسیاری از اجلای تفسیر این را فرموده اند که امر این آیه مردد است بین این معنـا که «لاینهی بعضُهم بعضـا» و این معنـا که «لایمتنعون و لایکفّون عن منکرٍ فعلوه»: یعنی آدم هایی بودند که دست از گناهانی که می کردند برنمی داشتند. من عده ی زیادی از مفسرین را دیده ام که این احتمال را داده اند:

مرحوم طبرسی در «مجمع البیان» فرموده: «اللغه: للتناهی هاهنا معنیان (أحدهما) أنه تفاعلٌ من النهی؛ أی کانوا لاینهی بعضهم بعضا، (و الثانی) أنه بمعنی الانتهاء یقال انتهی عن الأمر و تناهی عنه إذا کفّ عنه.»(۱) .

بیضاوی هم در «انوارالتنزیل» همین دو احتمال را داده است؛ فرموده: «کانُوا لایَتَناهَوْنَ عَنْ مُنکَرٍ فَعَلُوهُ أی لاینهی بعضهم بعضا عن معاوده منکر فعلوه، أو عن مثل منکر فعلوه، أو عن منکر أرادوا فعله و تهیؤوا له، أو لاینتهون عنه من قولهم تناهی عن الأمر و انتهی عنه إذا امتنع. لَبِئْسَ ما کانُوا یَفْعَلُونَ تعجیب من سوء فعلهم مؤکد بالقسم.»(۲) .

همچنین «البحر المحیط فی التفسیر» فرموده: «کانُوا لایَتَناهَوْنَ عَنْ مُنکَرٍ فَعَلُوهُ ظاهره التفاعل بمعنی الاشتراک أی: لا ـ ینهی بعضهم بعضا، و ذلک أنهم جمعوا بین فعل المنکر و التجاهر به، و عدم النهی عنه... و قیل: التفاعل هنا بمعنی الافتعال یقال: انتهی عن الأمر و تناهی عنه إذا کف عنه، کما تقول: تجاوزوا و اجتوزوا. و المعنی: کانوا لایمتنعون عن منکر.»(۳) .

طبق معنای دوم، این آیه می گوید: کافرین بنی اسرائیل، از آن منکری که انجام می دادند، کفّ نفس نمی کردند و پیوسته گناه را انجام می دادند. با این معنا استدلال خراب می شود.

احتمال سوم: جمع بین معنای افتعالی و تفاعلی است؛ «لایتناهون»، یعنی این کافرین، تناهی داشتند و همدیگر را نهی می کردند، اما انتهاء نداشتند و به حرف همدیگر گوش نمی دادند. پس هم معنای «تفاعل» را حفظ کرده و هم معنای «افتعال» را.(۴)

۱- (۴) - مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص: ۳۵۶.

۲- (۵) - أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۲، ص: ۱۳۹.

۳- (۶) - البحر المحیط فی التفسیر، ج ۴، ص: ۳۳۸.

۴- (۷) - اگر دو معنی (نهی کردن طرفینی، و انتهاء طرفینی) را ترکیب کنیم، آیا باید بگوییم: «نهی می کردند اما انتهاء نداشتند» کما این که استاد شب زنده دار اینطور فرموده اند؟ یا باید بگوییم: «نهی نمی کردند و درنتیجه انتهاء هم نداشتند»؟ یعنی آیا باید جزئی از معنا را اثبات کنیم و جزء دیگر را نفی کنیم؟ یا هر دو جزء را نفی کنیم و بگوییم: «این مجموعه را نداشتند»؟ یا لااقل باید مجموع این دو را نفی کنیم و بگوییم: «تناهی و انتهاء، در این قوم اجتماع نکرده بود.» و نسبت به اثبات یکی سکوت کنیم؟ به عبارت اخصر: «لایتناهون» آیا به معنیِ «عدم اجتماع دو خصیصه ی تناهی و انتهاء» است؟ یا به معنی «اجتماع عدم این دو خصیصه» است؟ «لایتناهون» ظاهراً به این معنی است که «تناهی و انتهاء» نداشتند؛ پس آنچه عصیان است، جمع این دو خصیصه است. مقرر.

در کلمات عده ی زیادی از مفسرین که نگاه کردم، این احتمال را تنها در تفسیر «تسنیم» دیدم که از «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» نقل کرده است.

آیا این احتمال، برای استدلال به این آیه کفایت می کند؟(۱)

احتمال چهارم: عدم سرزدن بار دیگر

چهارمین احتمال، فرمایشی است که در حاشیه ی شهاب بر همان «انوار التنزیل» است، حاشیه ی شهاب، بسیار عالمانه و خوب است، ولو فاعل و کاتلب از اهل خلاف هستند و درباره ی ائمه علیهم السلام جفاکرده اد، ولی در علم تفسیر و لغت و علم معانی بیان آدم های زحمت کشیده ای هستند. ایشان می گوید: «و قیل الانتهاء عن الشیء عباره عن أن لایفعل مره أخری و لک أن تقدّر فعلوا مثله»(۲) ؛ «انتهی عن الشیء»؛ «تناهی»، یعنی بار دیگر انجام نداد، فقط یک بار از او سرزد. پس «لاینتهون»، یعنی اینها آدم هایی هستند که «عدم سرزدن بار دیگر» را ندارند؛ یعنی اینجور نیستند که بعد از این که یک بار انجام دادند، دیگر انجام ندهند.

ص: ۱۳۶

۱- (۸) - استاد شب زنده دار این سؤال را فقط مطرح کردند و پاسخی به آن ندادند. با تأمل در این آیه شاید بتوان گفت: بر فرض ظهور این آیه در عصیان طبق یکی از دو تقریبی که بیان شد (لام قسم یا تفسیر عصیان در آیه ی۷۸)، طبق این احتمال، عصیان این کافرین، اجتماع این دو خصیصه (عدم تناهی و عدم انتهاء) است؛ یعنی این آیه فقط همینقدر دلالت می کند که «عدم نهی ازمنکر طرفینی» و «عدم انتهاء و عدم تأثیرپذیرفتن از نهی ازمنکر طرف مقابل» اگر با هم جمع بشود، عصیان است. بنابراین اگر کسی دیگران را نهی ازمنکر کند درحالی که خودش از نهی از منکر منتهی نشود و آلوده به آن منکر باشد، مشمول عصیان مذکور در این آیه نمی شود. پس طبق این احتمال، این آیه دلالت می کند بر این که: «عدم نهی ازمنکر در صورتی که خودت مبتلا به آن منکر هستی، عصیان است.»، اما دلالت نمی کند بر این که: «نهی ازمنکر در صورتی که خودت مبتلا به آن منکر هستی، عصیان است.»، پس این آیه دلالت بر اشتراط نهی ازمنکر به اجتناب از منکر نمی کند و درنتیجه این آیه دلیل بر شرط واجب بودن عدالت نیست. مقرر.

۲- (۹) - عنایه القاضی و کفایه الراضی، ج ۳، ص: ۵۲۷.

عدم ظهور در یک احتمال

در مقدمه ی ثانیه، اشکال این است که «لایتناهون عن منکرٍ فعلوه»» مردد بین چهار احتمال است که بعضی از این احتمالات مفید برای استدلال به این آیه نیست. و چون برای تعیین احتمالی که مفید برای استدلال ماست معیّنی بین این احتمالات وجود ندارد، پس استدلال به این آیه عقیم است و این آیه از این جهت مجمل است.

آیا این مناقشه ی در مقدمه ی دوم جواب دارد یا ندارد؟ من چهار وجه برای پاسخ به آن نوشته ام، إن شاءالله بعد از تعطیلات.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (قول دوم: اشتراط به «ائتمار»/ادله عدم اشتراط/دلیل سوم: آیه «لایتناهون») ۹۶/۰۹/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

- مرور دلیل سوم و مناقشات آن
- مقدمات مورد نیاز برای استدلال به این آیه
- مناقشه در مقدمه ی اول
- نتیجه: احتیاط واجب
- مناقشه در مقدمه ی ثانیه: آیه مردد بین چهار احتمال است
- بررسی احتمالات و رد احتمال سوم و چهارم
- نتیجه: تردید بین دو احتمال اول و دوم
- تقویت اشکال: ترجیح احتمال دوم

خلاصه مباحث گذشته:

قول دوم این بود که «عدالت» شرط نیست اما «ائتمار بما یأمر» شرط است، بعضی اجلاء معاصرین قائل به این قول شده اند. دلیل اول و دوم بر عدم اشتراط را بررسی کردیم و نپذیرفتیم.

مرور دلیل سوم و مناقشات آن

دلیل سوم آیه ی مبارکه ی ۷۸ و ۷۹ سوره ی «مائده» بود: (لُعِنَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِیسَى ابْنِ مَرْیَمَ ذلِکَ بِمَا عَصَوْا وَ کَانُوا یَعْتَدُونَ، کانُوا لایَتَناهَوْنَ عَنْ مُنکَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ ما کانُوا یَفْعَلُون)(۱) .

۱- (۱) مائده/سوره۵، آیه۷۸.

همـان فاعـل های منکر، از منکری که انجام می دادنـد، همـدیگر را نهی نمی کردنـد. این آیه می فرمایـد: این کار، کار بـدی است و در لسان حضرت داود لعن شدند. بنابراین انسان ولو خودش فاعل منکر باشد، ولی باید فاعل منکر دیگر را نهی کند.

اگر وجوب نهی ازمنکر مشـروط به «عـدالت» بود، نهی ازمنکر بر فاعلین منکر واجب نبود. اما فاعلین منکری که نهی ازمنکر را ترک کرده انـد، کـار بـدی کرده انـد، پس تارک یک امر واجبی نشـده انـد. پس، از این که شارع می فرمایـد: «بئس ما کانوا یفعلون» می فهمیم: نه تنها وجوب مشروط به «عدالت» نیست، بلکه به «ائتمار بما یأمر» هم مشروط نیست و به همین خاطر است که خدای متعال آنها را مذمت می فرماید.

مقدمات مورد نیاز برای استدلال به این آیه

همانطوری که قبل از تعطیلات عرض شد، گفتیم که استدلال به این آیه ی مبارکه برای این بحث، به سه مقدمه نیاز دارد:

مقـدمه ی اول این است که واقعاً این آیه دلالت کند بر حرمت این حالتی که در بنی اسـرائیل بوده است و حرمت عنوان «کانوا لایتناهون عن منکر فعلوه» را از این آیه استظهارکنیم.

ثانیـاً معنـایش این باشـد که: «یکـدیگر را نهی نمی کردنـد». امـا احتمـال دومی هم هست؛ که معنـایش امتناع نمودن و اجتناب نمـودن باشـد، در این صـورت نمی تـوانیم برای اثبـات «عـدم اشـتراط» به آن اسـتنادکنیم. احتمـال سومی هم هست که بعضـی بزرگان اهل تفسیر بیان کرده انـد مثل صاحب تفسیر شـهاب تعلیقه بر تفسیر بیضاوی؛ فرموده: تناهی در لغت، به معنای عـدم تحرز از انجـام دوباره ی عمل است. و احتمال چهارمی که در تفسـیر «تسـنیم» از «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» ذکرکرده انـد، ایـن اسـت که بین دو معنـای افتعـالی و تفـاعلی جمـع کرده انـد؛ به این معنی که از نهی دیگری منتهی بشـود و ترتیب اثر بدهـد، پس «لایتنـاهون» یعنی گوش به حرف دیگران نمی دهنـد. فقـط طبق احتمـال اول و چهـارم ممکن است اسـتدلال تمام باشد. اما اگر احتمال دوم و سوم مراد باشد، استدلال به این آیه عقیم می شود.

ص: ۱۳۸

مقـدمه ی سومی که این اسـتدلال به آن نیـاز دارد، این است که بالاخره این روایت، راجع به امم سابقه است. بایـد ثابت بشود چیزی که بر امم سابقه حرام بوده است، بر امت محمد هم حرام است.

مناقشه در مقدمه ی اول

برای استظهار حرمت، دو بیان عرض شد:

بیان اول: بزرگانی از مفسـرین مثل محقق طباطبائی در المیزان و محقق زمخشـری(۱) در کشّاف اسـتظهار فرموده اند که «کانوا لایتنـاهون عن منکر فعلوه» درحقیقت تفسـیر بخش پایـانی آیه ی قبـل است: «ذلک بما عصوا و کانوا یعتـدون»؛ «لعن» به خاطر عصـیان و اعتداءشان بوده است، و «کانوا لایتناهون عن منکر فعلوه» وجه عصیان و اعتداء را تفسیر می کند، پس مصداق اعتداء و عصیان است و قطعاً امر حرامی خواهدبود.

اما محتمل است که این جمله مسـتأنفه باشد و عصـیان و اعتداء به خاطر گناهان گذشـته شان باشد. ما باید اطمینان به ظهور در مفسریت داشته باشیم تا بتوانیم این حرف را بزنیم.

بیـان دوم: این است که خـدای متعال فرموده است: «لبئس ما کانوا یفعلون»: بـد کاری انجام دادنـد. موضوعی که «بئس» بر آن بارشده، «عدم تناهی» است؛ اگرچه امر عدمی است، ولی عرفی است که کار عدمی هم بد باشد. بلکه ممکن است این بدبودن به امر وجودی تعلق گرفته باشد؛ به این صورت که همانطور که در اصول گفته شده، در «نواهی» شارع، کفّ نفس را خواسـته و اینجا از «کفّ نفس»شان تعبیر به «بئس ما کانوا یفعلون» کند.

قبلاً مناقشه ای کردیم؛ گفتیم که نسبت به ترک واجبات عقلیه هم عنوان بدبودن صدق می کند؛ مثلاً کسی که گناه می کند، می گوییم: «بئس ما یفعل»، با این که حرمت گناه، حرمت شرعی نیست. پس باید ثابت بشود که کاری که از این قوم بد بوده، گناه بوده. و الا ممکن است از باب این که امر عقلی را ترک کرده شارع فرموده: «بئس ما کانوا یفعلون».

۱- (۲) – نمی دانیم اینها مرحوم هسـتند یا نه؛ احتمال این که این بزرگان با این دقت نظر ها، بی تعصب به جهل افتاده باشند و ولایت را تصدیق نکرده باشند، خیلی مستبعد است.

اشکال: اگر عقلاً بد باشد، باز هم شارع می تواند احتجاج کند.

پاسخ: وجوب شرعی اثبات نمی شود.

نتیجه: احتیاط واجب

ولی اصل دلالت این آیه ی شریفه بر حرمت این عنوان «کانوا لایتناهون عن منکر فعلوه» خالی از دغدغه نیست، اگرچه کفه ی دلالت بر حرمت می چربد، خصوصاً نسبت به آیه ی ثانیه. و این احتمالی که عرض کردیم (که ممکن است به خاطر کار بد عقلی خداوند فرموده باشد که کارشان بد است)، احتمال قوی ای نیست که جلوی «احتیاط وجوبی» را بگیرد.

مناقشه در مقدمه ی ثانیه: آیه مردد بین چهار احتمال است

در معنای «لایتناهون» چهار احتمال وجود داشت. اشکال این است که ما برای این که مراد از این آیه ی مبارکه همین معنایی باشد که به درد استدلال می خورد، معیِّنی نداریم، و درنتیجه آیه مردد است بین این که «همدیگر را نهی نمی کردند» یا «اجتناب نمی کردند»؛ یعنی ممکن است این آیه بخواهد بفرماید لجاجت داشتند و از طغیان شان دست برنمی داشتند. عبارت مجمع البیان را بخوانم: «اللغه: للتناهی هاهنا معنیان (أحدهما) أنه تفاعل من النهی أی کانوا لا ینهی بعضهم بعضا (و الثانی) أنه بمعنی الانتهاء یقال انتهی عن الأمر و تناهی عنه إذا کف عنه.»(۱) . من ده پانزده تفسیر دیدم و نوشتم، بسیاری از مفسرین مردد بوده اند و گفته اند که این لغت، تاب هر دو معنا را دارد.

بررسی احتمالات و رد احتمال سوم و چهارم

احتمال سوم که شهاب ذکرکرده بود را لغت نگفته، فقط احتمالی است که ثابت نیست. اگر هم جایی به این معنا استعمال شده باشد، استعمال اعم از حقیقت است.

۱- (۳) - مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص: ۳۵۶.

اما احتمال چهارم یعنی آن معنایی که تسنیم از «التحقیق» نقل کرده بود، یک معنای ذوقی است؛ این که دو چیز را قاطی کنیم و این معنا را دربیاوریم که دو نهی داریم و هر کدام از نهی دیگری متأثر نمی شوند، ذوقی است و در کتب ادبی هم چنین معنایی ذکرنشده است و لذا در کتب بزرگان اهل تفسیر اصلاً چنین معنایی وجود ندارد.

نتیجه: تردید بین دو احتمال اول و دوم

بنابراین احتمال سوم و چهارم را کنارمی گذاریم، «لایتناهون» مردد بین دو معناست و معیِّنی هم ندارد، پس استدلال به این روایت عقیم خواهدشد.

تقویت اشکال: ترجیح احتمال دوم

در اینجا بعضی خواسته اند اشکال را تقویت کنند و لذا گفته اند: که آن معنای اول قابل اراده نیست و معنای دوم متعیّن الاراده است؛ چون «عن منکر فعلوه» صیغه ی ماضی است و نهی از کاری که قبلاً انجام داده اند وجهی ندارد، همیشه نهی نسبت به آینده است.

آیا این مطلب درست است یا درست نیست إن شاءالله فردا.

موضوع: شرط پنجم: عدالت (قول دوم: اشتراط به «ائتمار»/ادله عدم اشتراط/دلیل سوم: آیه «لایتناهون») ۹۶/۰۹/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

- مشکلِ قول اول: نهی از گناه سابق
- راه حل اول: چهار وجه برای تأویل
- مناقشه: این وجوهِ خلاف ظاهر، در فرض تعیّن احتمال اول است
- راه حل دوم: زمان ماضی به لحاظ حال خطاب است
- تعمیم مشکل به قول دوم
- نتیجه: عدم تعیّن معنای دوم
- مناقشه ی دوم در مقدمه ی دوم: تناهی، طرفینی نیست
- پاسخ از این مناقشه: در «تراؤوا الهلال» قرینه داریم
- نتیجه: عدم تمامیت استدلال به این آیه

- عدم نیاز به مناقشه در مقدمه ی سوم
- نتیجه: عدم اشتراط عدالت و ائتمار
- قول سوم: شرط واجب
- قائل: محقق خوانساری
- دو اشکال از بعض المعاصرین
- اشکال اول: سقوط وجوب به مجرد نهی ازمنکرِ فاسق
- اشکال دوم: جواز تأخیر شرط واجب
- پاسخ به اشکال دوم: عدم جواز تأخیر به خاطر وجوب فوری است
- پاسخ به اشکال اول: سقوط وجوب، به خاطر از بین رفتن موضوع وجوب است

خلاصه مباحث گذشته:

در بررسی قول دوم (اشتراط به «ائتمار به ما یأمر به») برای اثبات عدم اشتراط، دلیل سوم (آیه ی مبارکه ی ۷۸ و ۷۹ سوره ی «مائده») را بررسی می کردیم. گفتیم برای استدلال به این آیه نیاز به سه مقدمه داریم، در مقدمه ی اول (استظهار حرمت) مناقشه کردیم. در مناقشه بر مقدمه ی دوم (دلالت «لایتناهون» بر عدم نهی ازمنکر) گفتیم که در این جمله چهار احتمال هست؛ احتمال سوم و چهارم را ردکردیم، باقی ماند احتمال اول (که همدیگر را نهی ازمنکر نمی کردند) و معنای دوم (که گناه را ترک نمی کردند).

جمله ی «لایتناهون» ظهور در کدامیک از این دو معنا دارد؟ در این باره سه نظریه بین مفسرین وجود دارد: نظریه ی اول همین معنای مورد استناد است (که همدیگر را نهی ازمنکر نمی کردند)، نظریه ی دوم اصرار بر گناه است، و نظریه ی سوم این است که مفاد این آیه مردد بین این دو معناست.

مشکلِ قول اول: نهی از گناه سابق

قائلین به قول اول (که «لایتناهون» به این معنی است که همدیگر را نهی ازمنکر نمی کردند) مثل بیضاوی در انوار التنزیل و بعضی بزرگان دیگر، با این مشکل مواجه اند که منکری که سابقاً انجام شده نمی شود مصبّ نهی واقع بشود؛ نهی همیشه از مایقع است. برای حل این مشکل (که این آیه «نهی از گناه سابق» را مذمّت نکرده باشد) چه باید کرد؟

راه حل اول: چهار وجه برای تأویل

از طرف دیگر ظاهر «لایتناهون» چون باب تفاعل برای اشتراک طرفین است، مجبورشده اند تقدیری به کار بگیرند:

وجه اول: یک مضافی محذوف است که یا سیاق بر آن دلالت می کند یا به دلالت اقتضاء صوناً از این که خلاف واقع نفرموده باشد می فهمیم که «معاوده» در تقدیر است؛ از معاودت و بازگشت به آن منکرات نهی نمی کردند.

وجه دوم: واژه ی مثل و شبیه در تقدیر است: «لایتناهون عن مثل منکر فعلوه».

وجه سوم: در «فعلوه» معنای «اراده» تضمین شده است؛ کما این که در «قرأت» در آیه ی «إذا قرأت فاستعذ بالله» معنای «اراده» تضمین شده و مقصود این است که: «إذا أردت قراءه القرآن فاستعذ بالله». این آیه هم به این معنی است که: «لایتناهَون عن منکر ارادوا فِعله».

وجه چهارم: ضمیر «فعلوه» به نحو استخدام برمی گردد و مقصود این است که «لایتناهون عن منکرٍ فعلوا مثله سابقاً».

مناقشه: این وجوهِ خلاف ظاهر، در فرض تعیّن احتمال اول است

جواب این است که اگر برای «لایتناهون» معنای دیگری نداشتیم، دلالت اقتضاء و امثال آن محقق می شد. اما اگر معنای دیگری محتمل است که این اشکال را ندارد، چرا به این وجوه متمسک بشویم؟! و لذا عده ای معنای دوم را برگزیده اند و این اشکال هم وارد به آن معنا نیست.

راه حل دوم: زمان ماضی به لحاظ حال خطاب است

گفتیم که احتمال اول، این مشکل را دارد که نهی از فعل ماضی معنی ندارد. محقق آلوسی این اشکال را اینطور حل فرموده که طبق احتمال اول اینطور نیست که زمان ماضی در «منکرٍ فعلوه» به لحاظ زمان «لایتناهون» باشد و این آیه بخواهد بفرماید: «از منکری که قبلاً انجام داده اند، نهی نمی کنند.» تا آن اشکال لازم بیاید، بلکه زمان ماضی در «منکر فعلوه» به لحاظ حال خطاب است؛ ما در این آیه با دو فعل ماضیِ «فعلوه» و «کانوا لایتناهون» مواجه هستیم، اینطور نیست که زمان «فعلوه» به لحاظ «کانوا لایتناهون» باشد تا آن اشکال لازم بیاید، بلکه به لحاظ حال خطاب است؛ یعنی الآن که این آیه دارد نازل می شود، نسبت به این زمان، قبلاً ـ منکرهایی انجام داده بودند، که قبل از انجام آن منکرها، از آنها نهی نمی کرده اند و درنتیجه آن اشکال لازم نمی آید و احتمال اول نیازی به آن تأویلات ندارد تا احتمال دوم متعین بشود. پس اینطور نیست که: «عدم ظهور این آیه در احتمال اول یعنی حرمت ترک نهی ازمنکر (در فرض انجام منکر و درنتیجه اثبات عدم اشتراط)، به خاطر تعیّن احتمال دوم یعنی حرمت اصرار بر منکر است.»، بلکه عدم ظهور این آیه در مدعا (عدم اشتراط) به خاطر تردد بین این دو احتمال است.(۱)

۱- (۱) - این پاراگراف، از مقرر است که از فرمایشات استاد استفاده شده. فرمایشات پیاده شده ی استاد بدون تغییر: «محقق آلوسی فرموده: این اشکال در صورتی وارد است که «منکر فعلوه» به لحاظ حال تلبس آنها فرموده شده باشد؛ «کانوا لایتناهون عن منکر فعلوه»: در همان زمان، از آن کاری که شده بود همدیگر را نهی نمی کردند، یا از کاری که شده بود اجتناب نمی ورزیدند. اگر این را بخواهیم معنابکنیم، مشکل دارد الا علی تأویلات اربعه ای که گفتیم. ولی اگر زمان ماضی به لحاظ زمان خطاب باشد و الآن که خدای متعال در این امت دارد داستان سابقین را نقل می فرماید، به لحاظ این دارد فعل ماضی به کار می برد؛ یعنی «عن منکر فعلوه»: اینها از منکری که آنها سابقاً انجام دادند، همدیگر را نهی نمی کردند. کی نهی نمی کردند؟ قبل از انجامش. پس «فعلوه» به لحاظ حال «اِخبار» است؛ که این نسبت به حرف های گذشته است و فعل هم مال فعلی است که از آنها سرزده و از این جهت است که دارد فعل ماضی به کار می برد. و الا، قرینه قائم است بر این که آن موقع نهی نمی کردند از کارهای بدی که انجام دادند سابقاً، در امم گذشته، همدیگر را نهی نمی کردند، نمی خواهد بگوید: «بعد از انجام دادن، نهی نمی کردند.»؛ یعنی قبل از انجام دادن، با این که معلوم بود اینها درصدد انجام هستند، اینها نهی نمی کردند. مثلاً روز جمعه نمی گفتند: «روز شنبه نروید برای صید». نمی خواهد بگوید: «بعد از این که انجامش داده بودند، چرا نهی نمی کردند؟!»، پس اگر به لحاظ حال خطاب باشد نه به لحاظ حال آنها، اشکالی ندارد. و قرینه ی عقلیه وجود دارد که باید اینجور معنابکنیم. این فرمایش آلوسی درست است ولی اشکالِ «نهی از ما وقع» را نمی کند؛ و آن، این است که بالاخره معیِّن این نمی شود که «لایتناهون» را معنابکنیم که همدیگر را نهی نمی کردند. می شود معنای همان اجتناب نکردن و منفک نشدن از عمل را هم معنابکنیم.».

تعمیم مشکل به قول دوم

بعضی محققین مثل صاحب شهاب اشکال کرده اند که این اشکال، در معنای دوم هم هست؛ که «اجتناب از منکری که انجام داده بودند» معنایی ندارد! پس همانطور که معنای اول احتیاج به تأویل دارد، معنای دوم هم احتیاج به تأویل دارد.

اشکال: عرف این تسامح را دارد که وقتی می گوییم: «گناهانی که انجام دادند را ترک نمی کنند»، یعنی در آینده مرتکب نمی شوند.

پاسخ: بله، همینطور است.

اشکال: این حرف را در قول اول هم بزنید؛ که عرف این تسامح را دارد که وقتی می گوییم: «از گناهانی که انجام دادند، نهی ازمنکر نمی کردند»، یعنی از گناهان آینده نهی ازمنکر نمی کردند.

پاسخ: بنابراین هر دو معنا احتیاج به تأویل دارد؛ نمی شود معنای خود لفظ را قائل بشویم.

نتیجه: عدم تعیّن معنای دوم

بنابراین نتیجه این می شود که چه معنای اول را بگوییم و چه معنای دوم را بگوییم، احتیاج به تأویل داریم. پس نمی توانیم بگوییم: «معنای دوم متعین است» و مردد بین دو معناست. پس به خاطر تردید بین دو معنا نمی توانیم به آن استدلال کنیم، نه به خاطر تعیّن معنای دوم.(۱)

۱- (۲) - استاد شب زنده دار قبل از این که حرف آلوسی را نقل کنند، وجوه اربعه ای که طبق احتمال تأویل فرمودند را مرجِّح احتمال دوم قراردادند. آنگاه چون در احتمال دوم هم محتاج به آن وجوه شدیم، استاد تعیین احتمال دوم را کنارگذاشتند و آیه را مردد بین دو احتمال دانستند. اکنون که آلوسی تفسیری کرده که طبق احتمال اول آن اشکالات لازم نمی آید، پس باید احتمال اول ترجیح داده بشود. الا این که آن اشکال طبق احتمال دوم هم به همین بیان آلوسی پاسخ داده می شود و بنابراین آیه همچنان مردد بین دو معنا خواهدبود. مقرر.

مناقشه ی دوم در مقدمه ی دوم: تناهی، طرفینی نیست

فرض کنیم «لایتناهون» به معنای «عدم نهی کردن یکدیگر» است. اما این معنا وقتی برای ما مفید است که به این معنا باشد که عمرو زید را نهی نمی کرد و زید هم عمرو را نهی نمی کرد. اما برای صدق «لایتناهون» کافی است که که در این جمعیت، عده ای نهی نمی کرده اند؛ مثل «تراؤوا الهلال» است که منظور این نیست که: «اگر از بین صد نفر ابتدا پنجاه نفر هلال را ببینند و به پنجاه نفر دیگر نشان بدهند، سپس آن پنجاه نفر هم هلال را به این پنجاه نفری که ابتداءً دیده اند نشان بدهند.»! پس ولو فقط پنجاه نفر به پنجاه نفر دیگر نشان داده اند، ولی صحیح است که بگوییم: «تراؤوا الهلال». اینجا هم وقتی که می گوید: «لایتناهون»، یعنی عده ای به عده ی دیگر نگفته اند، اما نسبت به این مسأله ساکت است که طرف مقابل هم نسبت به اینها همان حالت را داشته اند. فرموده: «و لیس المراد بالتناهی أن ینهی کل منهم الآخر عما یفعله من المنکر- کما هو المعنی المشهور لصیغه التفاعل- بل مجرد صدور النهی عن أشخاص متعدده من غیر أن یکون کل واحد منهم ناهیا و منهیا معا، کما فی تراؤوا الهلال.»(۱) .

پاسخ از این مناقشه: در «تراؤوا الهلال» قرینه داریم

این مطلب ایشان صحیح نیست؛ درباره ی «تراؤوا الهلال» قرینه داریم؛ که معنا ندارد بعد از این که این گروه دیدند، به گروه اول که ابتداءً دیده اند و به آنها نشان داده اند، نشان بدهند.»! به خلاف مانحن فیه که عدم تناهیِ یک گروه در مقابل عدم تناهی گروه دیگر معنی دار است. این هم تفسیر خلاف ظاهری است که جز در تفسیر آلوسی ندیده ام.

ص: ۱۴۵

۱- (۳) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص: ۳۷۶.

نتیجه: عدم تمامیت استدلال به این آیه

پس نتیجه ی بحث این شد که دلیل قانع کننده ای برای این که: «به این معناست که یکدیگر را نهی نمی کردند» (و درنتیجه عدم اشتراط را اثبات می کند)، پیدانکرده ایم و این معنا فقط مجرد احتمال است و احتمال دیگری هم وجود دارد، فلذا استدلال به این آیه برای اثبات عدم اشتراط، ناتمام و عقیم است.

عدم نیاز به مناقشه در مقدمه ی سوم

اگر هم بر فرض دلالت کند بر اشتراط ائتمار، این شرط برای امم سابقه است، برای تعمیم این حکم امم سابقه به ما، دو راه وجود دارد:

راه اول: لسان آیه ی شریفه، یک لسانی است که نشان می دهد: این امر، امر همگانی است: «لبئس ما کانوا یفعلون» یک مطلب عقلی عمگانی است.»؛ برای همه بد است، نه فقط برای آن قوم.

راه دوم: استصحاب احکام شرائع سابقه. این راه، نیاز به یک بحث اصولی دارد و هر کسی باید به مبنای خودش عمل کند. آنجا اَنظارْ مختلف است؛ کسانی که می گویند: «استصحاب، در شبهات حکمیه جاری نمی شود.»، قطعاً اینجا هم اشکال می کنند، علاوه بر اشکالات دیگری که استصحاب امم سابقه دارد.

چون اصل دلالت مناقشه شد، مقدمه ی سوم خیلی مهم نیست و لذا نیازی به بررسی و نقد این دو راه نداریم.

نتیجه: عدم اشتراط عدالت و ائتمار

این بحث، پایان یافت. نتیجه این شد که همانطور که دلیلی بر اشتراط «عدالت» نداریم، دلیلی بر اشتراط «ائتمار بما یأمر» هم نداریم. ادله ای که قبلاً برای اثبات اشتراط «عدالت» می خواندیم، در بعضی ادله اشکال می کردیم که دلالت بر «ائتمار» می کند. اینها اشکالات فرضی بود، ولی هیچ دلیلی در ادله ی ماضیه نداشتیم که بالاخره دلالتش تمام باشد، بنابراین تکرارنمی کنیم؛ اگرچه ممکن است به بعضی از ادله ی ماضیه استدلال بشود، ولی جوابش همان هایی است که سابقاً داده شد. بنابراین دلیلی نداریم که «عدالت» یا «ائتمار» شرط «وجوب» است.

ص: ۱۴۶

قول سوم: شرط واجب

قول سوم این است که خـدای متعال به نحو مطلق، از بنـدگانش خواسـته که امربه معروف عادلانه کننـد، یا لااقل امربه معروفی کنند که خودشان هم فاعل آن معروف هستند.

قائل: محقق خوانساری

از «جـامع المـدارک» اسـتفاده می شود که محقق خوانسـاری به این قول ملـتزم شـده انـد؛ فرموده: ادله ی اشتراط وجوب تمـام نیست و خلاف مسلّم فقه است که به آن ملتزم بشویم، اما اشتراط واجب محذوری ندارد و به آن ملتزم می شویم.(۱)

اشکال: آیت الله نوری همدانی هم قائل به شرط واجب بودند.

پاسخ: عبارت ایشان صریح نبود؛ چون این شرط را در عِداد شرایط وجوب ذکرش کرده بود.

دو اشکال از بعض المعاصرین

بعض المعاصـرین به محقق خوانسـاری اشـکال کرده انـد که: «ولکن لازم ذلـک، هو عـدم کفـایه الامر أو النهی عمّن لم یکن مجتنباً عن المنکرات أو جـواز التـأخیر لتحصـیل شـرایط الـواجب. و هـذه اللوازم، ممـا لا یُلتزم به.». فرموده این فرمـایش محقق خوانساری هم قابل التزام نیست؛ چون دو اشکال دارد:

اشکال اول: سقوط وجوب به مجرد نهی ازمنکرِ فاسق

اشـکال اول ایـن است که لازمه ی این قـول، این است که اگر غیرعـادلی امربه معروف کنـد، واجبش را اتیـان نکرده باشـد و واجب از او ساقط نشده باشد. فرض کنید شخصـی حجابش را رعایت نکرده، خانمی که خودش هم حجابش را رعایت نکرده او را نهی ازمنکر می کنـد، اینجا ما می بینیم آن واجب انجام نشده پس از گردن ما ساقط نشده و باید برویم نهی ازمنکر کنیم. درحالی که واضح است که نهی ازمنکر واجب کفایی است؛ اگر این یک نفر امتثال کرد، از گردن بقیه ساقط می شود.

۱- (۴) - و یمکن أن یقال: لا مانع من الأخـذ بظواهر ما ذکر من دون صـرفها عن ظواهرها مع الاشتراط فی الواجب لا الوجوب کأن یقال «لا صـلاه إلّا بطهور» فهذا لایسـتفاد منه اشتراط الوجوب بالطهور. جامع المدارک فی شـرح مختصـر النافع؛ ج ۵، ص: ۴۰۷.

اشکال دوم: جواز تأخیر شرط واجب

اشکال دوم این است که اگر شرط واجب باشد، پس تأخیر انجام این واجب برای تحصیل شرط اشکالی ندارد. مثلاً وقتی ظهر شده و من شرایط نماز مثل وضو را ندارم، می توانم تأخیر بیندازم تا شرایط نماز را تحصیل کنم. ولی در مانحن فیه که مثلاً یک بی حجابی دیده ایم، آن خانمی که خودش مرتکب بی حجابی است، نمی تواند بگوید: «الآن نهی ازمنکر نکنم، بروم باحجاب بشوم سپس نهی ازمنکر کنم.»؛ چون وجوب نهی ازمنکر فوری است و باید فوراً نهی کند. پس اگر شرط واجب باشد، تأخیر جایز است. ولی در مانحن فیه تأخیر جایز نیست، پس شرط واجب نیست.

بنابراین نمی توانیم ملتزم به شرط واجب هم بشویم.

پاسخ به اشکال دوم: عدم جواز تأخیر به خاطر وجوب فوری است

ما خیلی متوجه نمی شویم که مقصود ایشان از این اشکالات چیست. اشکال دوم شان وارد نیست؛ چون «جواز تأخیر» لازم نمی آید؛ اگر ما گفتیم: «وجوب نهی ازمنکر، فوری ففوری است.»، یعنی شارع فوراً ففوراً از من می خواهد که نهی ازمنکرِ عادلانه بکنم، اگر این امر شارع قابل تأخیر نیست، به این خاطر نیست که «شرط واجب نیست»، بلکه به این خاطر است که «وجوبش فوری ففوری است».

پاسخ به اشکال اول: سقوط وجوب، به خاطر از بین رفتن موضوع وجوب است

اشکال اول که: «اگر انجام داد، ساقط نمی شود و دیگران باید انجام بدهند» هم وارد نیست؛ از دو حال خارج نیست: وقتی که فاعل منکرْ نهی ازمنکر می کند، این نهی ازمنکر، یا اثر می گذارد یا اثر نمی گذارد:

اگر اثر گذاشت، ولو عمل واجب محقق نشده، ولی وجوبی نیست چون موضوعش نیست؛ پس نهی ازمنکر سالبه به انتفاء موضوع است.(۱)

ص: ۱۴۸

۱- (۵) - شبیه آن جایی است که یک بی حجاب را ببینیم ولی قبل از این که کسی او را نهی ازمنکر کند خودش حجابش را رعایت می کند، در چنین جایی هیچ کدام مان واجب را امتثال نکرده ایم اما چون خودش سریعاً موضوع وجوب را از بین برده، هیچ کدام مان هم گناهی نکرده ایم. مقرر.

و اگر اثر نگذاشت، ایـن که بر مـا واجب است بگـوییم، نه به این خـاطر است که او واجبش را اتیـان نکرده است، بلکه به این خـاطر است که وقتی بعـد از نهی ازمنکرِ یـک نفر ولو واجبش را اتیـان کرده باشـد احتمـال اثر می دهیم، همچنان بر ما واجب است که نهی ازمنکر کنیم؛ چه شرط واجب باشد و چه نباشد.(۱)

۹۶/۰۹/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

۹- عدم تشویق مأمور به حرام دیگری۶

۱۰- عدم ترتّب نقص مخلّ به اعتبار۶

تفاوت تزاحم و شرط شرعی عدمالمفسده۶

موضوع: پاسخ اجمالی به ادله شرط واجب /شرط پنجم (عدالت) /امر به معروف

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در شرط «عدالت» تمام شد، گفتیم: حق این است که شرط واجب هم نیست. حال در مقام بررسی ادله و پاسخ بدانها خواهم بود.

پاسخ های تفصیلی

ادله ای که به آنها استناد شده است، در ضمن ادله ی شرط وجوب گذشت؛ مثل روایت «من کان فیه ثلاث خصال». مناقشات سندی و دلالی هم گذشت و تکرار آنها لازم نیست. نتیجه آنکه هیچ یک از ادله گذشته دلالتی بر شرط وجوب یا واجب بودن عدالت نمیکرد.

۱- (۶) - این پاراگراف، از مقرر است.

پاسخ اجمالی

سه پاسخ کلی و اجمالی هم وجود دارد که بر اساس این مطلب کلی، ولو به حسب ظاهر آن ادله تمام باشد، اما باید رفع ید از آنها کنیم:

پاسخ اول: احتفاف ادله ی دالّ بر شرطیت به قرینه ای که به دست ما نرسیده

در گذشته بارها متذکر مبنایی از محقق همدانی و شهیدصدر شده ایم. این دو فقیه در کلمات شان فرموده اند که اگر ظاهر یک دلیل بر مطلبی دلالتی داشت ولی در عین حال احتمال عقلایی قابل اعتناء وجود داشته باشد مبنی بر اینکه در هنگام صدور ، قرینه حالیه یا مقامیه ای بر خلاف این دلالت ظاهر وجود داشته و موجب میشده که مخاطبین عصر صدور آن را به گونه ای دیگر بفهمند؛ در چنین مواردی اصل عدم قرینه کارگر نبوده فلذا این دلالت ظاهری قابل التزم نیست.

در بحث ما نیز عمده فقهاء در طول تاریخ (به جز تعداد بسیار معدودی از ایشان) به عدم اشتراط عدالت (چه مطلق و چه نسبی، چه به نحو شرط وجوب یا واجب)، فتوا داده اند. ، پس میتوان احتمال قوی و عقلایی داد که امر واضح مسلّی نزد متشرعه بوده

است که نصوصی مانند: «عامل لما یأمر به و تارک لما ینهی عنه» را از شرایط حُسن و آداب تلقی می نموده اند نه شرط واجب یا وجوب. لذا همین اتفاق الکل موجب میشود که نتوان به دلالت ادله ای که ظاهر در اشتراط هستند ملتزم شد.

پاسخ دوم (مبنایی): اعراض مشهور از ظواهر ادله ی دال بر اشتراط «عدالت»

علی رغم این که این ادله در مقابل فقهاء وجود داشته است، اما ما در تاریخ فقه کسی را که طبق این ادله فتوا داده باشد سراغ نداریم. (به جز تعدادی انگشت شمار مانند محقق خوانساری در جامع المدارک که البته ایشان هم در زمره معاصرین هستند). بنا بر مبنایی که اعراض مشهور را حتی در «دلالت» موجب عدم حجیت می دانند، اینجا نیز چون اعراض مشهور وجود دارد، پس دلالت این ادله بر شرطیت «عدالت مطلق» یا «عدالت نسبی» حجت نیست.

ص: ۱۵۰

پاسخ سوم (مبنایی): ظنّ بر خلاف

بنا بر مسلک بعضی بزرگان از جمله استاد دام ظله، حجیت اماره، مشروط است به این که ظنّ بر خلاف نداشته باشیم. از سوی دیگر این اتفاق فقهاء، حداقل موجب ظنّ بر خلاف می شود؛ بنابراین آن ادله و نصوص ولو دلالت داشته باشد، ولی خلافش مظنون است و طبق این مسلک (اگرچه در اصول مورد پذیرش ما قرار نگرفت) این ادله تمام نیست.

نتیجه مناقشات اجمالی در شرط واجب

اگرچه از نظر اصولی دو مبنای اخیر مورد پذیرش ما نیست لکن با توجه به تصدیق مبنای شهید صدر و محقق همدانی (احتمال عقلایی مبنی بر وجود قرینه صارفه)، وجه اول از این سه وجه برای مناقشه در شرط واجب بودن عدالت کافی است.

نتیجه نهایی در مورد عدالت: عدم اشتراط

خلاصه بحث در شرط پنجم (عدالت) این است که با توجه مناقشات عدیده در ادله ادعا شده، امر به معروف به هیچ عنوان (نه به نحو شرط وجوب یا واجب) مشروط به عدالت(چه مطلق و چه نسبی) نمی باشد.

شرایط چهارده گانه ی کاشف الغطاء

آیاغیر از شروط پنج گانه قبلی(که البته شرط عدالت را نپذیرفتیم) شروط دیگری هم برای وجوب امر به معروف وجود دارند؟ مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء در «کشف الغطاء» مجموعاً چهارده شرط برای وجوب امربه معروف ذکرفرموده است.

و یجب الأمر بالواجب و النهی عن المحرّم وجوباً کفائیاً بشروط أربعه عشر... (۱)

۱- تکلیف

« أحدها: التکلیف، بجمع وصفی البلوغ و العقل حین الأمر و النهی.»: شرط اول این است که آمر و ناهی باید مکلف باشند؛ «مکلف باشد» جامع دو وصف بلوغ و عقل است.

۱- (۱) - کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء (ط - الحدیثه)؛ ج ۴، ص: ۴۲۹.

۲- علم

«ثانیها: العلم بجهه الفعل من وجوب و حُرمه»: باید علم به وصف فعل داشته باشد که: «آیا واجب است یا حرام است؟»، این همان شرط اولی است که در کتب رایج فقهی وجود داشت و ما بررسی کردیم. ایشان در ادامه فرموده اند: «و مع الاحتمال یدخل فی السنّه للاحتیاط»: اگر کسی احتمال وجوب یا حرمت می دهد، واجب نیست، اما سنت و استحباب میشود لذا از باب «احتیاط» امربه معروف کند، البته واضح است که امرکردن به تارک مستحب، با امرکردن کسی که تارک واجب میباشد متفاوت بوده و می بایست جوانب احترام و رفق رعایت شود؛ مثلاً بگوید: «برادر عزیز! خوب است که انجام بدهی».

۳- امکان تأثیر

«ثالثها: إمکان التأثیر، و مع عدمه یلحق بالسنّه.»؛ این مطلب نیز همان شرط معروف احتمال تاثیر است البته اگر یک مورد احتمال تأثیر نمی دهد، مستحب است که امر به معروف کند.

۴- عدم تقیه

«رابعها: عدم التقیّه و لو بمجرّد الاطّلاع.»: از دیدگاه مرحوم کاشف الغطاء شرط چهارم این است که تقیه ای در کار نباشد؛ ولو تقیه از این باب باشد که بفهمند قائل به وجوب یا حرمت است ؛ مثلاً در میان دشمنانی نظیر داعشی ها لعنهم الله به مجرد گفتن «امسح علی رجلک» دشمنان می فهمند که شیعه است -ولو در هنگام وضوی خود مسح نکشد- و این خلاف تقیه است.

این شرط تحت همان شرط عدم اضرار و مفسده که فقهاء بیان فرموده اند مندرج است لذا به شکل مستقل در کتب فقهی ذکر نشده است

۵- عدم ترتّب فساد

«خامسها: عدم ترتّب الفساد الدنیوی علی المأمور أو غیره بسببه.»: شرط پنجم را این قرارداده اند که فساد دنیوی بر مأمور یا غیرمأمور واردنشود. این نیز، مصداق شرط «عدم مفسده» است.

ص: ۱۵۲

۶- عدم ظنّ به قیام غیر

«سادسـها: عـدم مظنّه قیام الغیر به.»: گمان این که دیگری قائم به این عمل شده، نداشـته باشـیم؛ چون این واجب، کفایی است. در واجب کفایی بحث شده که در صورتی که بدانیم دیگران قیام میکنند، واجب نیست اما اگر ظن داشته باشیم کفایت نکرده و تکلیف باز هم باقیست و نیازمند حجت (اعم از علم یا علمی) هستیم (در گذشـته بحث کردیم و این نظر اختیار شد). چه بسا مراد مرحوم کاشف الغطاء نیز از عدم مظنه همین عدم حجت بر اقدام دیگران باشد.

البته این که چه موقع می توانیم تکلیف مان را اتیان شـده بـدانیم، از شـرایط واجب یا وجوب نیست؛ لـذا نبایـد موارد شک در سقوط تکلیف را جزء شـروط وجوب قرار می دادند. مثلاً این که چه موقعی نماز میت از ما ساقط شده است را هیچ کس جزء شرایط واجب یا وجوب ندانسته است. در کلام ایشان مقام امتثال با مقام شرایط جعل وجوب خلط شده است.

۷- ظنّ به وقوع منکر

«سابعها: مظّنه الوقوع ممّن تعلّق به الخطاب»: شرط هفتم این است که گمان وقوع حرام یا ترک واجب از کسی که خطاب به او تعلق می گیرد را داشته باشد.

اگر می دانیم قصد دارد چنین حرامی را انجام بدهد ولی از عهده اش برنمی آید، آیا واجب است امرکنیم؟ چند حالت دارد:

• اگر قصـد انجام یک حرام را هم حرام می دانیم، از این باب واجب است نهی ازمنکرش کنیم نسبت به قصد و به او بگوییم: «دست از این قصد بردار».

• امـا اگر مجرد قصـد را حرام نمی دانیم، احتمال تحقق آن حرام را بایـد بـدهیم تا نهی ازمنکر واجب باشـد. و الا اگر احتمال تحقق قصدش را نمی دهیم چون می دانیم شرایط گناه برایش فراهم نخواهدشد، نهی ازمنکر این شخص واجب نیست.

مناقشه ی ما در این فرمایش ایشان، این است که: این شرط، یک شرط شرعی نیست؛ با اطمینان به این که «امکان انجام منکر در آینده را ندارد» موضوع نهی ازمنکر محقق نمی شود؛ موضوع نهی ازمنکر، کسی است که اراده ی حرامی داشته باشد و احتمال بدهیم که در آینده آن اراده را محقق کند، البته باید درصد احتمال، قابل اعتناء باشد.

۸- عدم نهی ازمنکر در سابق

«ثامنها: أ لایتقدّم منه أو من غیره خطاب یُظنّ تأثیره.»: از خود این آمر یا دیگری، خطابی که ظن به تأثیر دارد سرنزده باشد.

تذکر: فرق این شرط با شرط ششم این است که در شرط ششم اصل اقدام و قیام دیگران مظنون بود، اما اینجا علم به قیام خودش یا غیر دارد ولکن تأثیر خطاب مظنون است. لذا اگر می داند که اثر جدیدی دارد، واجب است بگوید.

مناقشه: این هم شرط امتثال است و شرط شرعی نیست [در پاورقی: به عبارت دیگر موضوع حکم عقل به لزوم امتثال، عدم امتثال در سابق می باشد.]، بلکه محقق همان شرایط قبلی است؛ چون امر به معروف و نهی از منکر واجب کفایی بوده است؛ اگر قبلاً از مکلف یا دیگری صادر شده است، تکلیف انجام شده است و اگر در گذشته شرایط وجود نداشته یا اثر جدیدی متوقع است، واجب است که امر و نهی نماید.

۹- عدم تشویق مأمور به حرام دیگری

«تاسعها: عدم البعث علی ارتکاب معصیه أو ترک واجب للمأمور أو غیره بسببه.»: اگر امر ما موجب لجبازی آن شخص و معصیت دیگری از سوی او شود. این مطلب در کلمات حضرت مرحوم امام هم بود؛ که اگر به کسی بگوییم: «نمازبخوان یا مراعات حجاب کن»،به سبب لجبازی ممکن است مرتکب فحشاء یا جنایتی شود، دراین صورت نباید او را نهی ازمنکر کنیم؛ نهی از یک واجب، نباید موجب این شود که مأمور یا منهی، معصیت دیگری را انجام بدهد به نحوی که اگر امر و نهی من نبود، آن معصیت را مرتکب نمی شد.

اگرچه این سخن فی نفسه صحیح است لکن مصداق باب تزاحم است و باید در هر مورد با بررسی اهمّ ومهم، قواعد باب تزاحم را جاری نمود نه اینکه شرط باشد. وگرنه در تمام واجبات باید نبودِ هریک از مزاحمات اهمّ را به عنوان یکی از شرایط وجوب در نظر بگیریم. پس باب تزاحم را نباید با شرط شرعی عدم المفسده اشتباه گرفت.

۱۰- عدم ترتّب نقص مخلّ به اعتبار

«عاشرها: عدم ترتّب نقصٍ مخلّ بالاعتبار علی الأمر» نباید نقصی که مخلّ به اعتبار و جایگاه آمر است، بر آمر وارد شود؛ مثلاً اگر جایی یک روحانی نهی از منکر کند و آنجا افرادی هستند که حرمت او را هتک می کنند، امر و نهی بر او واجب نیست.

مناقشه: این هم داخل در امن از مفسده و ضرر است و شرط جدیدی نیست؛ البته باید وزن نقص در برابر آن منکر و معروف را بررسی کرد؛ گاهی امر و نهی به گونه ای است که شارع راضی به ترک آن نیست (مانند مواردی که عزائم شریعت و دین در خطر باشد)، در این موارد مکلف می بایست آن هزینه را بپردازد و نقص را به جان بخرد.

نکته مهمی که باید بدان توجه کرد این است که اگر در جایی شرط شرعی وجود داشته باشد، (مثلاً موارد اشتراط وجوب به عدم ضرر و مفسده) در صورت تحقق شرط، اصلاً وجوبی از سوی شارع جعل نشده است ولی در موارد تزاحم، وجوب جعل شده است لکن به خاطر مزاحمت واجب اهم، فعلی نیست.»

تفاوت تزاحم و شرط شرعی عدم المفسده

با توجه به ادله شرط عدم ضرر و مفسده، در می یابیم که اصلا وجوبی از سوی شارع تشریع نشده است ولی در موارد تزاحم وجوب تشریع شده لکن به خاطر مزاحمت واجب اهم از آن دست کشیده است.

ص: ۱۵۵

شرایط دیگر را إن شاءالله شنبه بررسی می کنیم.

موضوع: شرایط امر به معروف (شرایط چهارده گانه ی امر به معروف) ۹۶/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

- ۱۱–فهم المأمور
- مناقشه: برگشت به شرط قدرت
- ۱۲–ضیق وقت
- مناقشه
- ۱۳–عدم معارضه با واجب مضیَّق
- مناقشه ی اول: گاهی امربه معروف اهمّ است
- مناقشه ی دوم: عدم مزاحمت واجب اهمّ، شرط شرعی نیست
- ۱۴–جواز نظر و لمس
- مناقشه: این مورد هم از باب تزاحم است
- شرط ششم: بلوغ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شرایط چهارده گانه ای بود که مرحوم کاشف الغطاء در کتاب شریف کشف الغطاء بیان فرموده بودند، به شرط یازدهم رسیدیم:

۱۱– فهم المأمور

«حادی عشرها: فهم المأمور مُراد الأمر.»: اگر مثلاً اختلاف زبان دارند و مأمورْ زبان آمر را نمی فهمد، امربه معروف واجب نیست.

مناقشه: برگشت به شرط قدرت

این شرط، یک شرط جدیدی نیست، بلکه برمی گردد به شرط «قدرت» که از شرایط عامه ی تکلیف است. حتی به «امکان

تـأثیر» هم برنمی گردد؛ چون اگر بدانـد که امر و نهی نسـبت به این شـخص مؤثر است، پس شـرط «احتمال تأثیر» متوفّر است، ولی آمر قدرت بر چنین امری ندارد، نه این که شارع اینجا یک شرط شرعی دیگری غیر از «قدرت» جعل کرده است.

اشکال: قدرت بر امر و نهی دارد؛ اگر اینجا این حرف را بزنید، پس در شرط «احتمال اثر» هم بگویید: قدرت بر امربه معروف مؤثر ندارد.

پاسخ: در جایی که احتمال تأثیر نیست، قـدرت بر امرونهی دارد، ولی امر و نهی اش اثر نـدارد و لـذا جعل وجوب لغو است و شارع فرموده: «در جایی امرونهی کن که اثر داشته باشـد». اما اینجا می دانـد اگر او را به نحوی نهی ازمنکر کند که او بفهمد، عمـل خواهـدکرد پس شـرط «احتمـال تـأثیر» را احرازکرده است. اشـکال این است که او مراد نـاهی را نمی فهمـد، پس نـاهی قدرت ندارد؛ این عبارتی که من بلدم بگویم را او نمی فهمد، آن عبارتی که او می فهمد و رویش مؤثر است را من بلد نیسـتم بگویم.

ص: ۱۵۶

بلکه شاید اصـلاً این فعلش «امر و نهی» نباشد؛ چون «امر» یعنی «وادارکردن دیگران»؛ اگرچه به صیغه ی «امر» گفته، ولی چون قوام «امر» به این است که «بعث» داشته باشـد، پس چنین کلامی اصـلاً «امر» نیست؛ مثل این است که به یک طفل شـیرخواری امرکنیم؛ صیغه ی امر را اینجا به کار برده ایم ولی امرکردن صدق نمی کند.

۱۲- ضیق وقت

«ثانی عشرها: ضیق الوقت فی الوجوب الفوری.»

من به فهم خودم مطمئن نیسـتم که همین که فهمیـده ام را بخواهـد بگویـد. توجیهی و فهمی که بنـده از این عبـارت دارم، این است که امربه معروف همیشه فوریت نـدارد؛ چون امربه معروف برای قبـل از وقوع یـک عمـل است، پس آن جایی که تارک معروف، واجب موسَّعی را ترک کرده، امربه معروف وجوب فوری نـدارد؛ مثلاً اگر زیـد نمازظهر را نمی خواهـد بخواند، آمر می توانـد امربه معروف را تا انتهای وقت به تأخیر بینـدازد، الا این که کسـی قصـد ترک واجب را هم حرام بدانـد. پس بر آمر لازم نیست در اول وقتِ یک واجب موسَـعی امربه معروف کند، الا این که بخواهد فضیلت تعجیل در انجام عمل خیر را کسب کند. پس اصل اگرچه وجوب امربه معروف فوری نیست، ولی در آن مواردی که فوریت پیدامی کند، مشروط می شود به این که وقت معروف ضیق شده باشد.

مناقشه

اولاً این شرط را چرا در عداد شرایط دارید ذکرمی کنید درحالی که مال بعضی موارد است؟!

ثانیاً این شـرط اصـلاً شـرط نیست؛ وجوب فوری پیداکردن در انتهای وقت یک واجب موسَّع، به خاطر جعل وجوب شـرعی از طرف شـارع نیست. بلکه فوریت یک واجب موسَّع در انتهای وقتش، به این خاطر است که وقت یک واجب موسّع وقتی ضـیق

شد، عقل می گوید: «باید سریعاً اتیان کنی، وگرنه معصیت کرده ای.». در ابتدای وقت نماز ظهر، عقل توسعه در زمان انجام می بیند، ولی وقتی کسی نماز ظهر را تا انتهای وقتش به تأخیر می اندازد، عقل لابدیت اقدام فوری را درک می کند. پس وجوب فوری در انتهای وقت، یک امر شرعی نیست.

ص: ۱۵۷

بنابراین ضیق الوقت فی الوجوب الفوری، اولاً عقلی است نه شرعی، ثانیاً اشتراطش به ضیق وقت اشتراط عقلی است نه شرعی؛ به این معنی که درک عقل به فوریت، در این مورد پیدامی شود. پس این هم جزء شرایط نیست.

۱۳- عدم معارضه با واجب مضیَّق

ثالث عشرها: عدم معارضه واجب مضیّق من صلاه و نحوها.

شرط سیزدهم را این قرارداده اند که با این امربه معروف، واجب مضیقی فوت نشود.

با یک بیان مسامحی، همه ی واجبات اینطور است که مزاحم با یک واجب مضیَّقی قرارنگیرد؛ مثلًا الآن قطار ایستاده و فقط به اندازه ی هشت رکعت نماز وقت دارد، اگر اینجا امربه معروف کند نمازش قضامی شود.

مناقشه ی اول: گاهی امربه معروف اهمّ است

ثانیاً در موارد «تزاحم» گاهی امربه معروف اهمّ است؛ یعنی اگرچه وقت یک واجب مضیَّقی می گذرد، ولی باید آن واجب مضیَّق را رهاکنیم و نهی ازمنکر کنیم؛ مثلاً فرض کنید کسی می خواهد کسی را بکشد، بر ما واجب است نهی ازمنکر کنیم اگرچه نمازمان قضابشود. شبیه همان مطلبی است که برای امیرالمؤمنین اتفاق افتاد؛ که نماز را ترک کردند تا در جنگ مغلوب نشوند، خدا هم برای ایشان ردّ الشمس فرمودند. موارد متعددی که برای حضرت امیر ردّ الشمس شده، به همین خاطر بوده است. پس اینطور نیست که هر جا نهی ازمنکر مزاحم با واجب مضیقی بشود، نهی ازمنکر واجب نباشد؛ موارد، مختلف است، باید محاسبه کرد: «کدام اهمّ است؟»، قدرت را صرف همان مورد کنیم.

مناقشه ی دوم: عدم مزاحمت واجب اهمّ، شرط شرعی نیست

طبق مسلک مشهور، در باب «تزاحم» هر دو امر فعلی است، نه این که امر به واجب مزاحَمْ فعلی نیست، الا این که امر به واجب مهم، علی سبیل الترتّب است. در «اشتراط» شارع در مقام «جعل» وجوب را مشروط فرموده و مثلاً فرموده: «إذا زالت الشمس فصل». طبق مسلک مشهور در باب «تزاحم»، شارع در امربه معروف نفرموده: «إذا لم یکن امرُک و نهیُک معارضاً مع ترک واجبٍ مضیَّقٍ، فمُر بالمعروف و انه عن المنکر.»، وجوب امربه معروف مشروط به عدم مزاحم نیست، بلکه من در مقام عمل، قدرت امتثال هر دو را ندارم. بنابراین طبق مسلک مشهور در باب «تزاحم» اطلاق «شرط» به این مورد درست نیست؛ وقتی واجبی با واجب دیگری تزاحم کند، اینطور نیست که امر به واجب غیراهمّ از فعلیت بیفتد و لذا عدم مزاحمت با واجب اهمّ، شرط وجوب باشد، بلکه واجب غیراهمّ فقط از تنجّز می افتد.

مسلک دیگر در باب «تزاحم»، مسلک مرحوم آخوند است؛ مرحوم آخوند «ترتّب» را قبول ندارد و می فرماید که در نتیجه ی «ترتب» طلب الضدین لازم می آید، و لذا قائل است به این که شارع فقط به اهمّ امر کرده و مهم امر ندارد، پس شرط وجود امر به واجب مهم این است که امر به واجب اهمّ نباشد. پس عدم تزاحم طبق این مسلک، شرط وجوب است.

پس در شرط سیزدهمی که ایشان فرموده، ما دو مناقشه داریم: یکی این که اطلاق کلام درست نیست و در بعضی موارد امربه معروف مقدم می شود بر واجب مضیَّق، دوم این که طبق مسلک «ترتّب» این مطلب به «اشتراط» برنمی گردد.

۱۴- جواز نظر و لمس

رابع عشرها: کون المأمور ممّن یجوز له النظر إلیه أو اللّمس له إذا توقّف علیهما.

نظر و لمس را لابد از باب «مثال» فرموده؛ گاهی نهی ازمنکر متوقف است بر این که نظر یا لمسی کند که اگر نهی ازمنکر نبود، جایز نبود نظر یا لمس کند. مثلاًـ فرض کنید زنی می خواهد کار حرامی را انجام بدهد، هیچ راهی نیست الا این که بازوی او را بگیریم بکشیمش کنار، یا این که موهایش را ببینیم. ایشان می فرماید: یکی از شرایط، این است که اگر نهی ازمنکر متوقف بر لمس یا نظر است، این لمس یا نظر جایز باشد. اگر لمس یا نظر حتی در این حالت واجب نبود، نهی ازمنکر واجب نیست.

مناقشه: این مورد هم از باب تزاحم است

این هم در کلمات بزرگان بود؛ که اینها از باب «اشتراط» نیست، اینجا هم از باب «تزاحم» است؛ که از یک طرف به من فرموده: «مُر بالمعروف» و از طرف دیگر فرموده: «لاتنظر إلی هذه المرأه»، و من قدرت امتثال هر دو را ندارم. اینجا طبق مسلک «ترتّب» امر به هر دو تکلیف، به قوت خود باقی است و درنتیجه واجبْ مشروط به این شرط نیست، بلکه تزاحم می شود و واجب غیر اهمّ، منجَّز نیست.

ص: ۱۵۹

پس اولاً- باب تزاحم است، ثانیا وجهی برای اقتصار به این دو امر (لمس و نظر) نیست؛ باید عبارت جامعی بیاورد که تمام موارد تزاحم را شامل بشود.

شرط ششم: بلوغ

وجوب نهی ازمنکر آیا مشروط است به تکلیف (مثل بلوغ و عقل) یا مشروط نیست؟ آیا مأمور و منهی باید شرایط تکلیف را داشته باشند؟ پس دو شرط را باید بررسی کنیم: اولاً آیا آمر و ناهی شرایط تکلیف را باید داشته باشند یا نه؟ دوم: آیا مأمور و منهی باید این شرایط را داشته باشند یا نه؟ صاحب جواهر در اولی و دومی فرموده: لازم است؛ فرد مکلف باید مکلف را امر و نهی کند. وگرنه، غیربالغ را واجب نیست نهی ازمنکر کنیم. قول ثانی این است که دومی مشروط نیست و حتی غیربالغ را هم باید نهی ازمنکر کنیم، مرحوم راوندی قائل به این قول شده شده. قول سوم تفصیل بین موارد است.

موضوع: شرایط امربه معروف (شرط ششم: بلوغ / بحث اول: آمر و ناهی) ۹۶/۰۹/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

- شرط ششم: بلوغ
- بحث اول: آمر و ناهی
- دلیل بر اشتراط مطلقاً: اطلاقات ادله ی تقیید تکلیف به بلوغ
- مناقشه ی اول: انصراف از موارد مهم
- مناقشه ی دوم: اگر دلیل امربه معروف عقلی باشد
- مقدمه ی اول: وجوب امربه معروف را عقل درک می کند
- مقدمه ی دوم: مُدرک عقلی مشروط به بلوغ نیست
- پاسخ از مناقشه ی دوم: ترخیص شارع مر بی احترامی را
- نتیجه: «تکلیف» شرط است نه «بلوغ»
- بحث دوم: مأمور و منهیّ
- اقوال در مسأله

شرط ششم: بلوغ

شرط «بلوغ» را ابتدا باید در آمر و ناهی، و سپس در مأمور و منهیّ بررسی کنیم.

ص: ۱۶۰

بحث اول: آمر و ناهی

در این مسأله دو قول هست: اشتراط مطلق اً، و تفصیل.

دلیل بر اشتراط مطلقاً: اطلاقات ادله ی تقیید تکلیف به بلوغ

اتفاق فقها بر این است که در آمر و ناهی تکلیف شرط است؛ پس بر صبیّ ممیّز واجب نیست امر به معروف کند. هم صاحب جواهر فرموده(۱) ، و هم مرحوم امام در «تحریر الوسیله» در مسأله۲۱ فرموده: «لا یجب الأمر و النهی علی الصغیر و لو کان مراهقاً ممیّزاً.»(۲) .

دلیل این مسأله هم همان ادله ی عامه ی تقیید تکلیف به بلوغ است؛ یکی از آن ادله «رُفع القلم عن الصبی حتی یحتلم»(۳) است.

مناقشه ی اول: انصراف از موارد مهم

اما در این مسأله می توان گفت: این اطلاق، محل اشکال است؛ چون یک واجباتی داریم که بر همگان واجب است و بلوغ در آنها شرط نیست مثل حفظ بیضه ی اسلام؛ یک پسر چهارده ساله اگر می بیند جان امام در خطر است، بر او هم واجب است اسلام را حفظ کند ولو در این راه کشته بشود. از شرع استفاده می شود که برخی واجبات مشروط به بلوغ نیست، البته واضح است که بر غیرممیز که توجه به تکلیف ندارد، تکلیفی نیست. بنابراین باید گفت: در واجباتی که «بلوغ» در آنها شرط نیست مثل حفظ جان پیامبر، بر غیربالغین هم واجب است که تارک آن واجب را امربه معروف کنند.

اشکال: حفظ جان پیامبر و جهاد، امربه معروف مصطلح نیست.

پاسخ: آن جایی را فرض کنید که غیربالغی می بیند ظالمی می خواهد قتل نبی انجام بدهد و می تواند لساناً جلوی این کار را بگیرد، این مورد چه فرقی دارد با این که با شمشیر جلوی آن ظالم را بگیرد؟!

ص: ۱۶۱

۱- (۱) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۷۴.

۲- (۲) تحریر الوسیله، امام خمینی، ج۱، ص۴۷۵.

۳- (۳) دعائم الإسلام، قاضی نعمان مغربی، ج ۱، ص۱۹۴.

پس ولو بزرگان در کلمات شان این استثناء را نزده اند، اما می گوییم: بلوغ و تکلیف شرط است الا در واجباتی که فرقی بین مکلف و غیرمکلف نیست.

سؤال: دلیل شما برای رفع ید از اطلاق عدم تکلیف غیربالغ چیست؟ اجماع است؟

پاسخ: بالاتر از اجماع است؛ دلیل ما، تسالم اصحاب در عزائم شریعت است؛ که شارع به تحقق آن در خارج راضی نیست؛ شارع از هر عاقلی که قدرت دارد می خواهد که جلویش را بگیرد و شریعتش مندرس نشود. بعد از اثبات این عظمت در نظر شارع، عقل تجویزنمی کند به ترک چنین امر مهمی. ادله ی اشتراط بلوغ، به تناسب حکم و موضوع، از این موارد انصراف دارد؛ عقلایی نیست که آن اطلاق شارع شامل این موارد هم بشود. رفع قلم از صبی، در این امور عقلائاً مستبعد است، بنابراین آن اطلاقات رفع قلم، شامل این موارد نمی شود.

اشکال: پس جرا حضرت زینب دست عبد الله بن قاسم را گرفته بود و نمی گذاشت برود از امام دفاع کند؟

پاسخ: حفظ جان امام ممکن نبود، آنجا مسأله ی دیگری بود.

پس این فرمایش فقهای عظام که فرموده اند: «بلوغ شرط است نسبت به تمام موارد» را ما تقییدمی کنیم؛ می گوییم: نسبت به مواردی که معروف در آن حدی از عظمت باشد که شارع راضی به ترک آن نیست، در این موارد بلوغ شرط نیست؛ بر ممیز قادر هم واجب است.

در یکی از جلساتی که قبل از انقلاب بین علمای قم برگزارشد، اختلاف شد که ممکن است چنین تصمیمی منجر بشود صد نفر کشته بشود! مرحوم امام آنجا تشخیص دادند که از عزائم شریعت است و لذا فرمودند: اگر صد نفر هم کشته بشود، ما باید این کار را بکنیم.

ص: ۱۶۲

سؤال: آیا موارد دیگری هم هست که تکلیف متوجه صبیّ ممیز بشود؟

پاسخ: هست؛ اگر تتبع کنید، پیدامی کنید.

مناقشه ی دوم: اگر دلیل امربه معروف عقلی باشد

قدیقال که دلیل ما بر وجوب امربه معروف، دلیل عقلی است، و به همین خاطر که امربه معروف از مستقلات عقلیه است، بعضی علما این مسأله را در علم «کلام» بحث کرده اند.

مرحوم امام هم در مکاسب ص۱۳۶ طبع اول، به تناسب بحثی فرموده اند: «إنّ دفع المنکر کرفعه واجب بناء علی أنّ وجوب النهی عن المنکر عقلیّ، کما صرّح به شیخنا الأعظم . و حکی عن شیخ الطائفه و بعض کتب العلّامه و عن الشهیدین و الفاضل المقداد أنّه عقلیّ . و عن جمهور المتکلّمین منهم المحقّق الطوسی عدم وجوبه عقلا بل یجب شرعا. و الحقّ هو الأوّل، لاستقلال العقل بوجوب منع تحقّق معصیه المولی و مبغوضه و قبح التوانی عنه، سواء فی ذلک التوصّل إلی النهی أو الأمور الأخر الممکنه. فکما تسالموا ظاهرا علی وجوب المنع من تحقّق ما هو مبغوض الوجود فی الخارج، سواء صدر من مکلّف أم لا لمناط مبغوضیّه وجوده، کذلک یجب المنع من تحقّق ما هو مبغوض صدوره من مکلّف و یری العبد صدوره منه، فإنّ المناط فی کلیهما واحد، و هو تحقّق المبغوض.»(۱) .

مقدمه ی اول: وجوب امربه معروف را عقل درک می کند

قبلاً هم در ادله ی یازده گانه ای که ما مطرح کردیم، برای دلیل عقلی تقریر هایی داشتیم، یکی از تقریرها این بود که معصیت، بی احترامی نسبت به خدای متعال است. و سکوت مقابل بی احترامی به مولا، هتک مولاست؛ تشبیه کردیم به این که اگر می بینیم یک کسی دارد شخصیت بزرگ واجب الاحترامی را هتک می کند، ما اگر ساکت بایستیم، همین سکوت ما بی احترامی است؛ عُقلا ما را محکوم می کنند که: «چرا جلوی آن شخصی که دارد بی احترامی می کند را نمی گیریم؟». بنابراین عقل می گوید که احترام خدای متعال اقتضامی کند که اگر می بینی کسی دارد بی احترامی نسبت به خدای متعال می کند، وظیفه ات است مانع او بشوی، وگرنه نسبت به خدای متعال هتک کرده ای. پس وجوب امربه معروف، عقلی است. و اگر هم شرع فرموده، امضائی است.

۱- (۴) المکاسب المحرمه، امام خمینی ره، ج ۱، ص۱۳۶.

مقدمه ی دوم: مُدرک عقلی مشروط به بلوغ نیست

مُدرَک عقلی، مشروط به سنّ خاصی نیست؛ عقل می گوید: هر کس که مولای حقیقی را می شناسد و بی احترامی به او را هم درک می کند، وظیفه اش احترام به مولا ـ از جمله ممانعت از بی احترامی نسبت به مولاست. بیان قبل، فقط امربه معروف در عزائم را بر صبیّ ممیز واجب می کرد. این بیان، نسبت به کل امور است.

پاسخ از مناقشه ی دوم: ترخیص شارع مر بی احترامی را

ما کبری را قبول داریم، اما حکم عقل به این که «سکوت مقابل بی احترامی به مولا، هتک مولاست.»، معلَّق است به این که خود مولا ـ ترخیص نداده باشد؛ اگر خود مولا ـ به خاطر مصلحت اهمّی می گوید: «هتک من در آن مورد اشکالی ندارد»، سکوت ما مقابل بی احترامی به مولا در آن مورد، هتک نیست. در تظاهرات یک عده سلطنت طلب ها عکس های امام را پاره می کردند یا حرف هایی می رزدند و درنتیجه انقلابیون به جای تظاهرات توجه شان معطوف به این نزاع ها می شد! امام از نجف اطلاعیه دادند که: «هر کس عکس من را پاره کرد یا حرفی زد، کسی حق ندارد متعرض او بشود.» و با این کار جلوی آن دعواهایی که باعث می شد اصل موضوع فراموش بشود را گرفتند.

در مانحن فیه مولا ـ به ادله ی «رُفع القلم» از غیربالغ این هتک را برداشته است الا ـ آن مواردی که به حسَب بیان اول، شارع راضی به ترک آن موارد نبوده و درنتیجه غیربالغ هم تکلیف دارد.

نتیجه: «تکلیف» شرط است نه «بلوغ»

بنابراین این بیان دوم اگرچه ابتداءً وجهی دارد، ولی دلیل ما بر تقیید نمی شود و عمده همان بیان اول است.

بنابراین نباید عنوان «بلوغ» را شرط قراردهیم، بلکه باید عنوان «تکلیف» را شرط قراردهیم و بگوییم: امربه معروف، آن جایی واجب است که شخصْ مکلف به امربه معروف باشد.

ص: ۱۶۴

بحث دوم: مأمور و منهیّ

بحث دوم این است که آیا در مأمور و منهی «بلوغ» شرط است یا شرط نیست؟ اگر یک بچه ای دارد کار خلافی انام می دهد، آیا واجب است او را نهی ازمنکر کنیم؟

اقوال در مسأله

در مسأله چهار قول وجود دارد:

قول معروف از جمله صاحب جواهر(۱) و نیز حضرت امام و معروف فقها، این است که واجب نیست.

قول دوم این است که مطلقاً واجب است، از جمله قائلین به این قول فاضل مقداد در «کنز العرفان» است و راوندی در «فقه القرآن» و «حِمّصی» در «المُنقذ» است.

قول سوم تفصیل است بین این که آن منکر از عزائم امور مثل زنا یا لواط باشد نهی ازمنکر او واجب است، و اگر از عزائم امور نیست واجب نیست. بزرگانی همچون حضرت امام در «تحریر الوسیله» این تفصیل را داده اند: «لایجب الأمر و النهی على الصغیر و لو کان مراهقاً ممیّزاً، و لا یجب نهی غیر المکلّف کالصغیر و المجنون و لا أمره. نعم لو کان المنکر ممّا لا یرضی المولی بوجوده مطلقاً، یجب على المکلّف منع غیر المکلّف عن إیجاده.» (۲) .

قول چهارم تفصیل بین واجبات و محرمات است؛ در انجام محرّمات نهی ازمنکر واجب است، ولی در واجبات امربه معروف واجب نیست. این قول هم یظهر من صاحب الوسائل در «الفوائد الطوسیه» فائده ی دوازدهم ص۴۳۲(۳) . إن شاءالله ادله ی این وجوه را فردا بررسی می کنیم.

موضوع: شرط ششم: بلوغ (بحث دوم: مأمور و منهیّ / بررسی تفصیلی اقوال) ۹۶/۰۹/۱۳

ص: ۱۶۵

۱- (۵) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۷۴.

۲- (۶) تحریر الوسیله، امام خمینی، ج ۱، ص ۴۷۵.

۳- (۷) الفوائد الطوسیه، حر عاملی، ج ۱، ص ۴۳۲.

.Your browser does not support the audio tag

- بررسی تفصیلی اقوال
- قول اول: اشتراط مطلقاً
- قول ثانی: عدم اشتراط مطلقاً
- قول سوم: تفصیل
- تفصیل اول: عزائم امور
- تفصیل دوم: واجبات و محرّمات
- تفصیل سوم: مواردی که غیر بالغین مکلفند

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در دو شرطِ باقیمانده از شرایط این باب بود؛ «عدالت» را بررسی کردیم و اشتراط اثبات نشد. در شرط «تکلیف» نتیجه تفصیل شد؛ که آمر و ناهی در عزائم امور مکلف هستند. دو دلیل بر این مدعا اقامه شد:

دلیل اول انصراف اطلاقات عدم تکلیف غیربالغ بود از امور عزیمه (مثل حفظ بیضه ی اسلام یا ممانعت از قبائح عظیمه مثل زنا یا لواط)، و درنتیجه اطلاقات وجوب امربه معروف شاملش می شود.

دلیل دوم این بود که وجوب امربه معروف یک وجوب عقلی است و ادله ی نقلیه امضای همان حکم عقلی است؛ عقل به حرمت هتک مولا ـ حکم می کند و سکوت مقابل هتک مولا هم هتک است. ولی در دلیل دوم مناقشه کردیم که وقتی خود شارع ترخیص به غیربالغ بدهد، چنین سکوتی اصلاً هتک نیست.

بحث دوم درباره ی مأمور و منهی است؛ در وجوب امربه معروف آیا شرط است که مأمور بالغ باشد؟ اقوال در این مسأله را اجمالاً بررسی کردیم، امروز با تفصیل بیشتری بررسی می کنیم:

بررسی تفصیلی اقوال

قول اول: اشتراط مطلقاً

قول اول، اشتراط است مطلقاً، پس اگر غیربالغ مرتکب حرامی می شود، بر دیگران واجب نیست او را نهی کنند.(۱)

۱- (۱) ممکن است اشکال بشود که: «لازمه ی این قول، این است که اگر مثلاً کودکان غیربالغی در خیابان در مقابل انظار زنا یا لواط می کنند، واجب نیست آنها را نهی ازمنکر کنیم، فقط باید به دیگران بگوییم: نگاه نکنند»! لکن این قول، چنین لازمه ای ندارد؛ چون همانطور که در استاد ادامه بحث ذیل کلام صاحب جواهر خواهند گفت، منظور این فقها این است که در چنین مواردی امربه معروف واجب نیست، اما ممکن است از باب دیگری (مثل عدم وقوع عزائم امور ولو از غیر عاقل ها) واجب باشد از چنین مواردی منع بشوند. مقرر.

صاحب جواهر ظاهراً معتقد به همین قول است؛ فرموده: «یعتبر فی الأمر التکلیف، کما أنه یعتبر فی المأمور و المنهی.»(۱) و هیچ تقییدی هم ذکرنفرموده.

قول ثانی: عدم اشتراط مطلقاً

قول دوم این است که «تکلیف» شرط نیست مطلقاً؛ پس غیربالغ هم هر حرامی که مرتکب بشود، بر دیگران واجب است او را نهی کنند؛ حرام نباید علنی انجام بشود، اگرچه بر آن شخص حرام نباشد. راوندی در «فقه القرآن» صفحه۳۵۹ این قول را فرموده، ایشان مسائل امربه معروف را به صورت سؤال و جواب مطرح کرده است: «فإن قیل فمن یؤمر و یُنهی؟ قیل کلُّ مکلف. و غیرُ المکلف إذا همّ بضرر غیره، مُنع کالصبیان و المجانین.»: غیر مکلف اگر خواست به دیگری ضرربزند، باید منه بشود. «و یُنهی الصبیان عن المحرمات حتی لایَتَعَوَّدوها»: صبیان هم باید از محرّمات نهی کنیم تا عادت بر گناهان نکنند.(۲) «کما یؤخذون بالصلاه لِیَتَمَرَّنوا علیها»(۳) : کما این که بر نماز هم اخذمی شوند برای این که تمرین کنند، در روزه هم همینطور است.(۴) شارع مقدس برای تهذیب غیربالغ خیلی اهتمام ورزیده.(۵)

ص: ۱۶۷

۱- (۲) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص۳۷۴.
۲- (۳) - یک بار وقتی با مرحوم والدمان به حمام رفته بودیم، دیدیم عده ای جلوی آینه ریش می تراشند، ایشان گفتند: «به اینها نگاه نکن»، بالاخره اثر دارد.
۳- (۴) فقه القرآن، قطب الدین الراوندی، ج ۱، ص۳۵۹.
۴- (۵) شخصی، به حسب نقل، به حضرت رضا عرض کرد که: «دختری دارم که روزه نمی گیرد»، حضرت پرسیدند: «چند سالش است؟»، گفت: «هشت سالش است»، حضرت فرمودند: «سبحان الله!»، و در روایتی هست که اگر نمی تواند تمام روز را روزه بگیرد، بخشی از روز را روزه بگیرد، بعد غذا بخورد، و بقیه را امساک کند.
۵- (۶) در تهذیب شریف روایتی هست که خدمت امام علیه السلام عرض می کند که «من بعضی وقت ها موفق به نمازشب نمی شوم، بعد از نمازصبح قضامی کنم.»، حضرت فرمود: «اشکالی ندارد، ولی زن و بچه ات متوجه نشوند که نمازشب تو قضاشده است.»! یعنی بچه نباید بفهمد که نمازشب پدرش قضاشده است. اسلام می خواهد این نهال ها را از اول اینطوری تربیت کند تا متأدب به انجام واجبات و ترک محرمات بشوند.

شارع مقدس برای تهذیب غیربالغ خیلی اهتمام ورزیده. در تهذیب شریف روایتی هست که خدمت امام علیه السلام عرض می کند که «من بعضی وقت ها موفق به نمازشب نمی شوم، بعد از نمازصبح قضامی کنم.»، حضرت فرمود: «اشکالی ندارد، ولی زن و بچه ات متوجه نشوند که نمازشب تو قضاشده است.»! یعنی بچه نباید بفهمد که نمازشب پدرش قضاشده است. اسلام می خواهد این نهال ها را از اول اینطوری تربیت کند تا متأدب به انجام واجبات و ترک محرمات بشوند.

اشکال: این مسأله، غیر از امربه معروف است.

پاسخ: باید بحث کنیم. فعلاً اینها این را فرموده اند.

مرحوم فاضل مقداد در «کنز العرفان» ج۱ ص۴۰۸ فرموده: «و هنا فوائد ... الفائده السادسه: «لایشترط فی المأمور به و المنهیّ عنه أن یکون مکلّفا»؛ این عبارت، روشن تر از عبارت مرحوم راوندی است. «فانّ غیر المکلّف إذا عُلم إضراره لغیره، مُنع من ذلک»، باید مانع از اضرار غیرمکلف شد، ولو مجنون، ولو صبی غیرممیز، چه برسد به این که صبیّ ممیز باشد. «و کذلک الصبیّ یُنهی عن المحرّمات لئلّا یَتَعَوَّذها[(۱)] و یؤمر بالطاعات لِیَتَمَرَّن علیها.»[(۲)] ، در عبارت مرحوم راوندی فقط نماز بود، ایشان فرموده: «طاعات».

حمّصی در «المنقذ» فرموده: «إن الذی یجب أن یؤمر بالمعروف و یُنهی عن المنکر، هو کل مکلف یختص بما ذکرناه من الشروط.»: کسی که واجب است امربه معروف و نهی ازمنکر بشود، مکلفی است که آن شروطی که ما گفتیم (مثل احتمال تأثیر) را داشته باشد. «فأما غیرُ المکلف إذا رام الإضرار بغیره، فإنه یُمنع منه إن أمکن. و یجب منعُ الصبیان من محرَّمات الشرع کشرب الخمر بغیره، و ینهَون عنها حتی لایتعوَّدوها، و یُؤمَرنَ بالصلاه تمریناً لهم علیها.».[(۳)]

۱- (۷) استاد شب زنده دار «یتعوّدها» خواندند.

۲- (۸) کنز العرفان فی فقه القرآن، جمال الدین المقداد بن عبد الله السیوری، ج۱، ص۴۰۸.

۳- (۹) المنقذ من التقلید، سدید الدین حمصی الرازی، ج۲، ص۲۲۱.

بـا تتبّع ناقصـی که ما داشتیم، این سه بزرگوار را پیـداکردیم که قائل به این قول شـده انـد. صاحب جواهر فقط فرمایش فاضـل مقداد را آورده، شاید وجه اش این باشد که این عبارت که فرموده: «لایشترط أن یکون مکلفا» أصرح و روشن تر است.

قول سوم: تفصیل

پس ارکان اقوال سه تاست: اشتراط مطلقاً، عدم اشتراط مطلقاً فاضل مقداد قدر متیقن، سوم تفصیل است؛ امام بین عزائم امور و غیرعزائم تفصیل دادند، صاحب وسائل بین واجبات و محرمات.

تفصیل اول: عزائم امور

قـول سـوم، تفصـیل اسـت بـه این که در غیر عزائم امـور «بلـوغ» شـرط است، امـا در عزائم امـور شـرط نیست. مرحـوم امـام در «تحریرالوسـیله» می فرمایند: «و لایجب نهی غیر المکلف کالصـغیر و المجنون و لا أمره، نعم لو کان المنکر مما لایرضی المولی بوجوده مطلقا یجب علی المکلف منع غیر المکلف عن إیجاده.»(۱) .

مرحوم امـام در «تقریرات فقه»شـان در بحث «طهـارت» در ذیـل این مسأله که «خورانـدن نجس یا متنجّس به طفل چه حکمی دارد؟» فرموده اند که محرّمات چهار دسته است:

قسم اول، محرّمـاتی است که از عزائم امور است؛ از ادله اش می فهمیم که شـارع راضـی نیست حتی از بهـائم رخ بدهـد؛ مثلاً یک سـری رحل های قرآن چیـده شـده، گله ی گوسـفند می آیـد از وسط این رحل ها ردمی شود، اینجا نبایـد بگوییم: «اینها گوسـفندند، نمی فهمند.»؛ این را شارع لایرضـی به. این قسم را ایشان می فرمایند که بر هر کسـی لازم است مانعش بشود، ولو فاعلش حیوان باشد. پس در این امور، «بلوغ» و بلکه حتی «عقل» در منهیّ شرط نیست.

قسم ثانی در جایی است که شارع راضی به «تحقق در خارج با قصد و اختیار» نیست.

ص: ۱۶۹

۱- (۱۰) تحریر الوسیله، امام خمینی، ج ۱، ص۴۷۵.

قسم سوم در جایی است که شارع راضـی به «تحقق در خارج از فاعل مختار مکلف» نیست؛ مثلاً اگر کسـی خیال می کنـد این آب پاک است و می خواهد بخورد، بر ما واجب نیست به او بگوییم. شبیه این، همان روایتی است که امام باقر علیه السلام در حمام غسل می کردند، بخشی از کمرشان را آب نگرفته بود، شخصی به حضرت گفت، حضرت فرمودند: «ما کان علیک»(۱) . البته این روایت دلالت نمی کنـد بر این که حضـرت اطلاع نداشـتند و بعـد نمی شسـتند، اما دارنـد مسأله یادمی دهند. به قول آیت الله گلپایگانی شارع با این اصالت الطهارت و استصحاب طهارت، خروارها نجاست به خورد متشرعه می دهد.

قسم چهـارم این است که شـک داریم: «آیـا از عزائم امـور هست یـا نیست؟»، اینجـا هم وظیفه ای نـداریم. و فرموده: اسـتعمال نجس برای طفل، از این قسم اخیر است.

بر اسـاس این توضـیحات ایشـان که محقق خوئی هم در بحث «صـلات قضـاء» که به تناسب مسأله ای مطرح شـده فرموده انـد، لکن محرمات را به دو قسم تقسیم کرده اند، ولی اینجا چهار قسم است و لذا اوفی است.

پس اگر از عزائم امـور باشـد به این معنی که لایرضـی المولاـ بوجـوده، اینجـا ولـو آن مـأمور و منهی ولـو طفـل باشـد بلکه در مواردی ولو غیرعاقل باشد، امر و نهی لازم است.

تفصیل دوم: واجبات و محرّمات

صاحب وسائل می گویـد: در واجبات چیزی نـداریم که لازم باشـد غیربالغ را به آن وادارکنیم، ولی محرمات کثیری داریم که اینچنین است. این بحث را در «الفوائد الطوسـیه» فرموده. ایشان چون مسـلکش اخباری است، قائل است که در شبهات تحریمیه احتیاط بایـد کرد و در شـبهات وجوبیه احتیاط لازم نیست بر خلاف اصولیین که در هر دو قائل به برائت هسـتند. ایشان در این فائـده در پاسـخ به این اشـکال که: «چه فرقی است بین این دو که در یکی قائل به احتیاط هستیـد و در دیگری قائل به برائت؟» دوازده فرق فرموده، تا می رسـد به فرق عاشـر: «و عاشـرها: انّ غیر المکلف من الأطفال یُمنع کثیر من المحرَّمات علی المکلفین مع أنهـا غیر محرمه علیه و لاـیُجبَر علی الواجبـات.»: اطفـال، از انجـام محرمـات منع می شونـد، ولی بر انجـام واجبات اجبارنمی شونـد. بعـد به عنوان مثـال فرموده: «الاـ تری انه لو أراد قتـل رجل لمُنع و ضُـرب و اُدِّب بل یُقتل ان لم یکن دفعه بـدونه»، و نیز فرموده: «و لو زنـا أو لاـط لعُزِّر و اُدِّب، و لو أراد ذلک لمُنع أشـدَّ المنع، و کـذا لو أراد شـرب الخمر و نحوه و لو سـرق لقطعت أنـامله ثم أصابعه ثم یـده علی تفصـیل و خلاف مـذکور فی محله. و لو ترک الصـلاه و نحوها من الواجبات لم یقتل و لم یقطع یده فعلم ان التحریم أقوی من الوجوب.»(۲) ؛ پس معلوم می شود در شـرع، حرام اقوی از وجوب است، و به همین خاطر است که اخباریین در شبهات تحریمیه قائل به برائت نشده اند.

۱- (۱۱) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۴۵.

۲- (۱۲) الفوائد الطوسیه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۳۲.

این، فرمایش این محدث بزرگوار است.

تفصیل سوم: مواردی که غیر بالغین مکلفند

و آخرین تفصیل این است که گفته بشود: آنچه که غیر بالغ مکلف به آن است و آن تکلیف را انجام نمی دهد، در آن امربه معروف و نهی ازمنکر می شود. اما آنچه که غیربالغْ مکلف به انجام آن نیست، مشمول باب «امربه معروف» نمی شود. بنابراین از باب «امربه معروف» تفصیل می دهیم به این که هر موردی که غیربالغ مکلف به آن است، اگر اطاعت نمی کند، باید امرونهی بشود. اما آن جایی که مکلف نیست، از باب «امربه معروف» وظیفه ای نداریم ولو این که ممکن است از باب دیگری وظیفه داشته باشیم که جلوی او را بگیریم. آیا غیربالغ وظایفی دارد؟ همانطور که دیروز هم عرض کردیم، مواردی مثل عزائم امور هست که مشروط به بلوغ نیست. و همچنین بعضی واجبات دیگری که محل خلاف است ولی از بعض آیات مبارکات استفاده می شود که شارع مقدس تکلیف بر عهده ی غیربالغ ها گذاشته است؛ از جمله این آیه ی شریفه است که محل کلام فقهای خاصه و عامّه است:(یا الَّذِینَ آمَنُوا لِیَسْتَأْذِنْکُمُ الَّذِینَ مَلَکَتْ أَیْمَانُکُمْ وَ الَّذِینَ لَمْ یَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْکُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاهِ الْفَجْرِ وَ حِینَ تَضَعُونَ ثِیَابَکُمْ مِنَ الظَّهِیرَهِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاهِ الْعِشَاءِ.) می فرماید: اطفال هم باید در این دو وقت از شما اذن بگیرند و وارد بر شما بشوند. این آیه محل کلام است؛ که آیا تکلیف برای غیربالغین از آن استفاده می شود یا فقط امر به والدین است که به بچه هایتان بگویید: «این کار را بکنند»؟ اگر مواردی پیداکردیم که اگرچه از عزائم امور نیست ولی شارع بر غیربالغ هم آن تکلیف را قرارداده، اینجا هم جای امربه معروف و نهی ازمنکر است. ادله ی این اقوال، إن شاءالله فردا.

موضوع: شرط ششم: بلوغ (بحث دوم: مأمور و منهیّ / بررسی ادله ی اقوال) ۹۶/۰۹/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

- دلیل قول اول: در حق غیرمکلفین «منکر» معنی ندارد
- مناقشه
- مطلب اول: آیا مصداق «معروف» فقط واجبات است؟
- «معروف» شامل مستحبات هم می شود
- «منکر» شامل مکروه هم می شود
- مطلب دوم: غیربالغ هم مکلف است
- مطلب سوم: امر به عزائم امور، از چه بابی است؟
- تقریر اشکال: امر به مراعات عزائم امور، واجب است
- پاسخ صاحب جواهر: امر به مراعات عزائم، از باب وجوب «امربه معروف» نیست
- مناقشه: تحقیق وجوب امر غیربالغ ها به مراعات عزائم
- امر غیربالغ های عاقل به مراعات عزائم، از باب «امربه معروف» است
- بررسی امر غیرعاقل ها به مراعات عزائم
- بر اساس «انحلال»
- بر اساس «خطابات قانونیه»
- نتیجه: امر غیرعاقل ها به مراعات عزائم، از باب «امربه معروف»
- نیست مطلقاً
- نتیجه در امر غیربالغین به مراعات عزائم: تفصیل بین عاقل و غیرعاقل
- نتیجه: تفصیل سوم: امر به «معروف واجب بر صبیان» از باب «امربه معروف» واجب است

• ضابطه ی تشخیص عزائم امور

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که: در مورد مأمور و منهی آیا «تکلیف» شرط هست یا شرط نیست؟ گفتیم: در مسأله سه قول رئیسی وجود دارد: عدم الاشتراط که لعلّ مسلک مشهور باشد، اشتراط، و تفصیل.

دلیل قول اول: در حق غیرمکلفین «منکر» معنی ندارد

برای «اشتراط» صاحب جواهر اینطور استدلال فرموده که: اگرچه امر به معروف و نهی ازمنکر واجب است، ولی در مورد غیر مکلف، معروف و منکری نداریم؛ چون چیزی بر غیربالغین حرام نیست، پس چیزی از افعال شان منکر نیست، بنابراین موضوع نهی ازمنکر درباره ی آنها منتفی است. پس این شرط، یک شرط شرعی نیست، بلکه از این باب است که معروف و منکر درباره ی غیربالغ ها وجود ندارد؛ وِزان آنها، وزان اشجار و احجار است؛ همانطور که نهی ازمنکر درباره ی اشجار و احجار معنی ندارد چون منکری از آنها سرنمی زند، همانطور هم نهی ازمنکر درباره ی صبیان معنی ندارد چون منکری از آنها سرنمی زند.

ص: ۱۷۲

مناقشه

در مناقشه ی کلام این فقیه بزرگوار، توجه به چند مطلب لازم است:

مطلب اول: آیا مصداق «معروف» فقط واجبات است؟

این که ایشان فرموده اند: «معروف، یعنی واجب، منکر یعنی محرَّم.»، با بحثی که ما کردیم، سازگار نیست.

«معروف» شامل مستحبات هم می شود

خود ایشان قبلاً (مزجاً با عبارت شرائع) فرمود: «فقدظهر لک مما ذکرنا سابقاً أن المعروف ینقسم إلی الواجب و الندب ضروره کون کلٍّ منهما معروفاً»: هم واجبات معروف است و هم مستحبات مثل نمازشب معروف است. «بل قد سمعت احتمال اندراج ترک المکروه فی الثانی منهما أیضا»: بلکه ایشان این احتمال را ابداع فرموده که ترک مکروه ها هم مستحب است و لذا داخل در معروف است. «و حینئذ ف المدح و الثناء فی الکتاب و السنه علی الآمرین بالمعروف شامل لهما»: همه ی ادله ای که شامل امربه معروف است، شامل آمرین به مستحبات هم می شود. «نعم الأمر بالواجب واجب، و بالمندوب مندوب کما صرح به الحلی و الدیلمی و الفاضل و الشهیدان و غیرهم، بل عن المفاتیح الإجماع علیه».(1) طبق این فرمایش سابق ایشان، در حق «صبیان» اگرچه واجبات نداریم، ولی چون عبادات صبی مشروع است، پس مستحب است؛ چون رفع عبادات از صبی، امتنانی است، و رفع مستحب، امتنانی نیست. پس این که ایشان می فرماید: «معروف، شامل عبادات صبیّ نمی شود.»، تمام نیست.

الا این که ایشان بفرمایند: «بلوغ، در امربه معروف واجب، شـرط نیست.»، در این صورت حرف شان درست است. اما در امربه معروف مستحب، بلوغ شرط نیست.

اشکال: بحث مگر در امربه معروفِ واجب نیست؟

پاسخ: نه، اعم است.

«منکر» شامل مکروه هم می شود

ص: ۱۷۳

۱- (۱) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۳.

آیا منکر دو قسم است؟ ایشان ابتدا فرموده: «و أما المنکر ف لاینقسم إذ لیس هو إلا القبیح المحرم کما عن الشیخ التصریح به، لما عرفته من عدم کون المکروه منکرا، و حینئذ فالنهی عنه کلّه واجب.»(۱) ، پس طبق این عبارت، «منکر» چیزی غیر از حرام نیست و شامل «مکروه» نمی شود. ولی بعداً ایشان می فرمایند که منکر هم دو قسم است و شامل «مکروه» هم بشود، الا این که نهی از «منکر حرام» واجب است و نهی از «منکر مکروه» مستحب است. اگر اولاً گفتیم: «منکر هم (مثل معروف) دو قسم است و شامل مکروه هم می شود»، و ثانیاً گفتیم: «منکرِ مکروه، شامل صبیان هم می شود.»، پس نهی ازمنکر هم اینطور نیست که: «مطلقاً مشروط به «بلوغ» است.»؛ نهی ازمنکر مستحب، مشروط به «بلوغ» نیست.

آیا می توانیم بگوییم: «محرماتِ بر مکلفین، بر غیرمکلفین مکروه است.»؟

پاسخ: خیر.

اشکال: چطور ممکن است مثلاًـ بگوییم: «برای غیربالغین، ایستاده آب آشامیدن در شب مکروه است، ولی نگاه به نامحرم یا دروغ گفتن مکروه نیست.»؟!

پاسخ: بله می شود.

اشکال: اگر فرد ممیِّز غیربالغی عادت بر گناه کند، بعد از بلوغ نمی تواند آن گناهان را ترک کند، پس از باب مقدمه ی واجب، واجب است که از گناهان بپرهیزد.

پاسخ: مقدمه ی واقعی نیست؛ چون وقتی بالغ شد، اختیار دارد و می تواند همان گناهی که سخت است را ترک کند، سختی باعث نمی شود که مقدمه ی واجب درست بشود.

سؤال: «رُفع عن الصبیان» شامل «مکروهات» نمی شود؟

پاسخ: اگر بگوییم: «رُفع القلم، انصراف به واجبات ندارد.»، اشکالی ندارد، ولی اینجور نیست که هیچ امر مکروهی برای صبیان وجود نداشته باشد.

۱- (۲) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۵.

پس در ناحیه ی «معروف» ایشان پذیرفته است که عبادات صبیّ چون تمرین است و مشروع است، پس معروف است.

مطلب دوم: غیربالغ هم مکلف است

اشکال اول این بود که معروف و منکر اگر فقط شامل واجب و حرام بشود، باز هم معروف و منکر در حق صبی تصویر دارد. اشکال دوم این است که طبق ماذکرنا در جلسه ی قبل، معلوم شد اینطور نیست که: «صبیّ و غیربالغ، هیچ معروف واجب و منکر حرامی نداشته باشد.»؛ دیروز گفتیم که غیربالغ ممیز هم نسبت به عزائم امور تکلیف دارد، پس نهی ازمنکرش هم واجب است.

غیر از عزائم امور، اصل تقلید، بر همه ی عاقل ها واجب است حتی بر غیربالغین؛ پسری که هشت سالش است و توجه دارد که خدایی هست، باید چه کار کند؟ در همین که «در چه سنّی به تکلیف می رسد؟» باید تقلید کند، و الا باید احتیاط کند. بنابراین در امر «تقلید» و تشخیص وظیفه ی شرعی، بلوغ شرط نیست؛ هر انسان عاقلی که ملتفت می شود به این که: «شاید شارع از من تکالیفی خواسته باشد»، باید یکی از طرق ثلاثه را برگزیند: تقلید، احتیاط، یا اجتهاد.

اشکال: آیا سیره هم بر این بوده که قبل از بلوغ تقلیدکنند؟

پاسخ: حکم عقلی است؛ نیازی به سیره نداریم.

اشکال: تنجّز حکم عقل، معلَّق است بر عدم ترخیص شارع، وشارع با «رُفع القلم» تقلید را از عهده ی غیربالغین برداشته است.

پاسخ: اینها شرعی نیست که معلق بر اذن شارع باشد؛ اگر عقل گفت: «خدای متعال آیا من را بالغ می داند یا نمی داند؟»، آیا نباید تقلیدکند؟!

پس مناقشه ی دوم این شد که تکالیفی نسبت به غیربالغین داریم و درنتیجه موضوع معروف و منکر در حق آنها وجود دارد، و این دلیل که «موضوع امربه معروف، در حق آنها وجود ندارد.»، اینطور نیست که به طور کلی درست باشد.

ص: ۱۷۵

مطلب سوم: امر به عزائم امور، از چه بابی است؟

تقریر اشکال: امر به مراعات عزائم امور، واجب است

اشکال سومی که در این مقام ممکن است بر فرمایش صاحب جواهر و مشهور وارد بشود، همان قول سوم است که امثال حضرت امام می فرمایند؛ که عزائم امور، وظیفه ی حتی غیربالغین است. پس اینجور نیست که «بلوغ» یا «عقل» مطلقاً شرط باشد، در عزائم امور شرط نیست. این، اشکال سوم.

اشکال: فرق اشکال دوم و سوم در چیست؟

پاسخ: در اشکال دوم کاری با «عزائم» نداریم، می گوییم: اجمالاً یک سری تکالیف معمولی راجع به صبیان سراغ داریم، ولو از عزائم نباشد. ولی در اشکال سوم می گوییم: عزائم بر صبیان واجب است. در اشکال دوم گفتیم: «غیربالغین هم در عزائم امور تکلیف دارند، پس نهی آنها در این امور، از باب «نهی ازمنکر» است.». اشکال سوم این است که: «چرا شما در عزائم امور نمی گویی: «نهی ازمنکر صبیان واجب است»؟(۱)

پاسخ صاحب جواهر: امر به مراعات عزائم، از باب وجوب «امربه معروف» نیست

۱- (۳) حقیر متوجه نشدم: «تفاوت مطلب دوم با سوم در چیست؟»! قبل از این که استاد شب زنده دار پاسخ صاحب جواهر را بفرمایند، آیا مطلب جدیدی گفته اند؟! بنابراین مطلب جدید ذیل مطلب سوم، از پاسخ صاحب جواهر به بعد شروع می شود. پس به نظر حقیر بهتر است که ذیل مطلب دوم یک «إن قلت» واردبشود که لازمه ی حرف صاحب جواهر این می شود که واجب نباشد مانع بشویم غیربالغین هتک عزائم را کنند، سپس صاحب جواهر هم جواب می دهد که از باب امربه معروف نیست، و سپس استاد به این پاسخ صاحب جواهر مناقشه می کنند. پس مطلب سوم بهتر است ذیل همان مطلب دوم بیاید. مقرر.

صاحب جواهر توجه به این امر سوم داشته؛ فرموده: امر به مراعات عزائم امور، از باب «امربه معروف» نیست، از این باب است که بر هر شخصی لازم است که نگذارد عزائم امور در خارج مراعات نشود، ولو از شخص دیگری، ولو آن شخص غیربالغ باشد، ولو از غیرعاقل؛ وقتی که جلوی گرگ را می گیرید که کسی را نکشد، از باب امربه معروف نیست، از این باب است که حفظ جان او بر ما واجب است. اینجا هم همینطور است؛ نهی ازمنکرِ غیربالغ، از این باب است که نباید بگذاریم منکرات عزیمه در خارج محقق بشود. بنابراین اگر بر ما واجب است که به غیربالغ بگوییم: «لاتفعل»، از باب وجوب «نهی ازمنکر» نیست؛ از این باب است که نگذاریم عزائم امور مراعات نشود.(۱)

بنابراین نهی ازمنکر صبیان، در امور عزیمه، از این باب است، الا این که برای دفع این توهم که «چطور ممکن است نهی از این منکرات عزیمه واجب نباشد؟»، کسی از باب «استثنای منقطع» بعدش این مطلب را بفرماید. دیگران هم اگر از «عدم وجوب امربه معروف صبیان» این موارد را استثنانکرده اند، از همین باب است که ربطی به امربه معروف ندارد.

مناقشه: تحقیق وجوب امر غیربالغ ها به مراعات عزائم

امر غیربالغ های عاقل به مراعات عزائم، از باب «امربه معروف» است

ما عرض می کنیم این فرمایش، درباره ی غیرعاقل ها مثل مجانین یا حیوانات درست است؛ منکَر بر آنها حرام نیست، ولی بر ما واجب است مانع تحقق منکرات عزیمه از آنها بشویم، اما این وجوب از باب وجوب «نهی ازمنکر» نیست. ولی عزائم امور، بر غیربالغ هایی که عاقل هستند واجب است، پس امر غیربالغ ها به مراعات عزائم امور، از باب «امربه معروف» واجب است. به همان دلیل که اطلاقات ادله ی امربه معروف، تمام مأمورهای عاقل را شامل می شود، به واسطه ی ادله ی بلوغ، غیربالغ ها خارج می شوند.

۱- (۴) در این قسمت، جملاتی را از استاد حذف کردیم؛ استاد فرمودند: «بنابراین در اشکال دوم می گوییم: «تکلیف دارند»، در اشکال سوم می گوییم: «این امور، اصلاً جزء تکالیف آنها نیست.»، از باب دیگری واجب است؛ که بالغ ها نباید بگذارند این امور صادربشود ولو از غیرانسان. این، یک وظیفه ی دیگری است.».

ما باید ببینیم: «دایره ی دلیل مخصِّص (که تکلیف را از کسانی که به بلوغ نرسیده اند برمی دارد) چه مقدار است؟»؛ اگر گفتیم: «دایره ی دلیل مقیّد و مخصِّص، از عزائم امور انصراف دارد.»، پس ادله ی «رفع تکلیف از غیربالغین» اطلاقات ادله ی عزائم امور را تخصیص نمی زند(۱) و شامل صبیان هم می شود، بنابراین امر صبیان به «مراعات عزائم امور» از باب «امربه معروف» واجب است.

بررسی امر غیرعاقل ها به مراعات عزائم

اما مجانین و نیز اطفالی که به سن تمییز نرسیده اند، آیا امر آنها به مراعات عزائم، از باب «امربه معروف» است؟

بر اساس «انحلال»

اگر قائل بشویم که تکالیف به نحو «انحلالی» جعل می شود و به عدد مکلفین تکلیف داریم، غیرعاقل ها تخصصاً از جمله ی مأمورین خارج هستند؛ چون اصلاً قابلیت خطاب ندارند و درنتیجه «مروا بالمعروف» از ابتدا شامل آنها نمی شود.

بر اساس «خطابات قانونیه»

اما بر اساس خطابات قانونیه که فقط یک تکلیف جعل شده، ممکن است گفته بشود: تکالیف، شامل مجانین هم می شود.».

لکن به نظر ما اگرچه در «خطاب قانونی» عقلاً اشکالی ندارد که شامل مجانین هم بشود، اما از نظر عرفی انصراف دارد؛ وقتی شارع می فرماید: «یا أیها الناس! صلّوا» مراد جدی مولا، درست است که عقلاً شامل مجانین هم می شود، اما به حسَب فهم عرفی، خطاباتْ انصراف دارد از این که شامل مجانین بشود. فلذا ادله ی تکلیفیه (نه وضعیه) اصلاً شامل غیرعاقل ها و هر کسی که قابلیت خطاب را ندارد، نمی شود، لذا «تکلیف» فقط متوجه ممیز می شود.

۱- (۵) -البته استاد شب زنده دار فرمودند: «اطلاقات ادله امر به معروف را تخصیص نمی زند»، ولی ظاهراً صحیح همان باشد که در متن بیان شد. مقرر.

حضرت امام که قائل به «خطابات قانونیه» هستند، در مسأله ی «عاجز» هم می فرمایند که تکلیف شامل عاجزها هم می شود و انصراف ندارد لکن منجَّز نیست، ولی ما همانجا هم به ایشان اشکال داریم که: «اگرچه عقلاً ـ شامل می شود، ولی عقلائاً انصراف دارد.

صرف نظر از «انصراف»، ادله ای همچون «لایکلف الله نفسا إلا وسعها» هم ممکن است مقیّد باشد، و نیز می تواند شاهد همان انصراف باشد.

بنابراین این مطلب که بر اساس «خطابات قانونیه» ادله ی تکالیف شامل مجانین هم می شود و درنتیجه نهی ازمنکر مجانین در عزائم امور از باب «نهی ازمنکر» است، محل تردید، بلکه منع است.

نتیجه: امر غیرعاقل ها به مراعات عزائم، از باب «امربه معروف» نیست مطلقاً(۱)

نهی ازمنکر غیرعاقل ها در امور عزیمه، چه بر اساس «انحلال» و چه بر اساس «خطابات قانونیه» از باب «نهی ازمنکر» نیست؛ بر اساس «انحلال» تعلق تکلیف به غیرعاقل غیرمعقول است، و بر اساس «خطابات قانونیه» اگرچه شمول تکلیف نسبت به مجانین ابتداءً اشکالی ندارد، ولی ادله ی تکالیف، عرفاً از مجانین انصراف دارد. پس چه بر اساس «انحلال» و چه بر اساس «خطابات قانونیه»، اصلاً تکلیفی در حق غیرعاقل ها نیست پس معروف و منکری در حق شان نیست پس موضوع امربه معروف در حق شان محقق نمی شود، پس وجوب واداشتن غیرعاقل ها به مراعات عزائم هم از باب «امربه معروف» نیست.

نتیجه در امر غیربالغین به مراعات عزائم: تفصیل بین عاقل و غیرعاقل(۲)

بنابراین امرغیربالغ ها به مراعات عزائم، در مورد عاقلین، از باب «امربه معروف» است، و در مورد غیرعاقلین، از باب «امربه معروف» نیست.

نتیجه: تفصیل سوم: امر به «معروف واجب بر صبیان» از باب «امربه معروف» واجب است

۱- (۶) این نتیجه، از مقرر است.

۲- (۷) این نتیجه هم از مقرر است.

فتحصّل مما ذکرنا که چون غیربالغین هم مکلف به تقلید و عزائم امور هستند، پس قول حق این است که باید اینطور تفصیل بدهیم: در مورد مأمور و منهی، در مواردی که تکلیف برای آنها ثابت باشد، ولو بالغ نیستند، موضوع امربه معروف و نهی ازمنکر آنها، درباره ی آنها محقق است، و امربه معروف آنها در این موارد از باب «امربه معروف» واجب است. اگر معروف شان واجب است، امربه معروف شان هم واجب است، و اگر معروف شان مستحب است، امر به آن هم مستحب است. و اما در ممانعت از هتک امور عزیمه از جانب مجانین یا حیوانات، وظیفه ی دیگری داریم؛ از باب «نهی ازمنکر» نیست.

ضابطه ی تشخیص عزائم امور

آیا ما ضابطه ای داریم برای تشخیص عزائم امور و برای تشخیص این که فلان عمل حتی اگر از صبیان هم سرزد باید مانع شان بشویم؟ یا ضابطه ای نداریم؟ مرحوم امام در بحث «طهارت»شان یک ضابطه ای از بعضی فقها نقل کرده اند و در آن ضابطه مناقشه کرده اند. جلسه ی بعد إن شاءالله آن ضابطه و مناقشه ی حضرت امام را متعرض می شویم.

۹۶/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

نتیجه شرطیت بلوغ: وجوب امر به معروف در تکالیف غیر مشروط به بلوغ۶

موضوع: ضابطه امور عزیمه /شرطیت بلوغ /امر به معروف

خلاصه مباحث گذشته:

گفته شد که امربه معروف غیربالغین واجب نیست، یک استثنا در کلام مرحوم امام و بزرگان دیگر بود که اگرغیربالغ تکلیف نداشته باشد ولی عزائم امور را مراعات نکند، در اینجا جلوگیری از مراعات نشدن عزائم، بر بالغین واجب است، از طریق امربه معروف یا کار دیگری. گفتیم: آیا ضابطه ای برای این مطلب وجود دارد یا خیر؟

ضابطه ی تشخیص عزائم امور

مرحوم امام(۱) ، برای تشخیص عزائم، ضابطه ای را از بعضی نقل فرموده اند، در پاورقیِ این کتاب، این ضابطه را به «مستمسک عروه» نسبت داده اند، ولی این نسبت صحیح نیست، این ضابطه از مستمسک نیست.

تشریح ضابطه

مقدمه ی اول: وجود سه ظهور برای هر یک از وجوب و حرمت

مقدمه اول: تمام تکالیف وجوبیه و تحریمیه دارای سه ظهور مختلف هستند مثلا در مورد خطاب محرمات مانند غیبت شارع فرمود الغیبه حرام. در مورد این جمله سه ظهور وجود دارد:

۱. حرمت غیبت

۲. مبغوضیت غیبت نزد مولی

۳. وجود مفسده ملزمه در غیبت

همچنین در مورد خطاب واجبات (مانند الصلاه واجبه) هم سه ظهور داریم:

۱. وجوب نماز

۲. محبوبیت نماز نزد مولی

۳. وجود مصلحت ملزمه در نماز

مقدمه ی دوم: استقلال هریک از ظهورهای سه گانه از حیث حجیت

این ظهورهـای سه گـانه از نظر تحقق و تکوّن خارجی، در طول هم هسـتند؛ یعنی خطاب (مثلا صلِّ) بالأصاله دلالت بر وجوب دارد اما از آنجائی که وجوب بـدون محبوبیت و قبل از آن، بدون مصـلحت ملزمه معنی ندارد؛ لذا دو ظهور دیگر هم متفرع بر آن ظهـورِ اولیـه منعقـد می شونـد. در نـاحیه ی ادله ی حرمت هم ظهـور اولی «حرمت» است، و دو ظهـور دیگر (مبغوضـیت و مفسده ی ملزمه) به تبع آن حاصل می شود.

ص: ۱۸۱

۱- (۱) در کتاب «طهارت» که در واقع تقریرات درس ایشان و به قلم مرحوم آیت الله فاضل رحمه الله است.

این سه ظهور، اگرچه در مقام «تکوّن» در طول هم هستند، اما در مقام «حجیت» در عرض هم هستند. (مانند پدربزرگ، پدر و نوه ای که هرسه عالم و لازم الاحترام باشند. در این حالت اگرچه تحقق آنها در عالم خارج به ترتیب است لکن احترام هرسه نفرشان در عرض هم واجب است.) در بحث ما نیز ادله حجیت ظواهر هر سه ظهور را دربرمی گیرد. پس سه ظهور داریم که علی رغم این که از نظر «تکوّن و تحقّق» در طول هم هستند، ولی هر ظهور، یک موضوع مستقل برای حجیت است.

مقدمه سوم: عدم تلازم انتفاء ظهور اصلی با نفی ظهورهای تبعی

اگر به هر دلیل(مثلا حدیث رُفع القلم عن الصبی(۱))، ظهور الغیبةُ حرامٌ در حرمت برای صبیّ منتفی شد، این مساله تلازمی با انتفاء دو ظهور دیگر ندارد بلکه طبیعت این فعل به گونه ای است که مفسده ملزمه داشته و مبغوض مولی خواهد بود. همچنین انتفاء ظهور الصلاةُ واجبةٌ در وجوب نسبت به صبیّ تلازمی با انتفاء مصلحت ملزمه و محبوبیت آن نزد مولی ندارد.

طبق این بیان فرقی بین عزائم و غیر آن نیست و اگرچه خود طفل تکلیفی ندارد لکن به خاطر وجود مفسده و مبغوضیت، ولی طفل یا دیگران باید نسبت به جلوگیری از تحقق آن فعل اقدام لازم را انجام دهند. بر این اساس اگر طفل می خواهد آب متنجسی را بیاشامد(۲) ، می بایست مانع آن شویم چراکه شرب این آب مفسده ی ملزمه داشته و مبغوض مولی است لذا جلوگیری از تحقق این دو امر (حتی از سوی غیر ولی) لازم خواهد بود.

۱- (۲) قلم کنایه از حکم و تکلیف است . لذا رفع قلم به معنی برداشته شدن حکم تکلیفی خواهد بود.
۲- (۳) حضرت امام این مطالب را در بحث حرمت آشامیدن آب نجس به طفل بیان کرده اند، لذا در انتهای بحث، مطالب بیان شده را بر همین فرع تطبیق کرده اند.

تشبیه به متابعت مدلول التزامی

مرحوم امام این مطلب خود را به مبنای آخوند در نحوه تبعیت دلالت التزامی از مطابقی تشبیه نموده اند. محقق خراسانی در آن مبحث فرموده اگرچه وجود و تحقق دلالت التزامی متوقف بر وجود دلالت مطابقی است لکن در حجیت تلازمی ندارند. در نتیجه سلب حجیت از دلالت مطابقی (مثلا به خاطر معارضه) مستلزم انتفاء حجیت از دلالت التزامی نخواهد بود. به دیگر سخن:

وقتی مدلول مطابقیِ یک دلیل (مثلاًـ به خاطر معارضه) از حجت ساقط شود، مدلول التزامیِ آن دلیل بر حجت خود باقی خواهد ماند. مثلاًـ در تعارض دو دلیل: «هذا واجب»، و «هذا حرام»، مدلول های مطابقی در اثر تعارض تساقط می کنند و حجت نیستند، اما هر کدام در این مقدار مشترکند که: «مستحب و مکروه نیست» و این دلالت حجت است لذا از دیدگاه محقق خراسانی دلالت التزامی، تابع دلالت مطابقی نیست . فرمایش مرحوم امام خمینی هم مانند مبنای مرحوم آخوند است یعنی حجیت ظهور خطاب الغیبه حرامٌ در مفسده ی ملزمه داشتن و در مبغوض بودن، تابع دلالت مطابقیه نبوده و با انتفاء آن، منتفی نمی گردند.

حضرت امام فرموده اند: «ثمّ إنّه قد یقال بعدم الجواز، نظراً إلی أنّ الأوامر و کذا النواهی، لها ظهورات مترتّبه طولیّه، و أدلّه حجّیّه الظواهر تشمل کلّ واحد منها فی عرض واحد، و إن کانت تلک الظهورات فی مقام التحقّق و الانعقاد مترتّباً بعضها علی البعض الآخر، إلّا أنّه لا ترجیح بینها بالنسبه إلی أدلّه حجّیّه الظواهر... و حینئذٍ فإذا قام الدلیل علی عدم حجّیّه الظهور الأوّلی بالإضافه إلی الصغیر غیر البالغ حدّ التکلیف، کقوله علیه الصلاه و السلام رُفع القلم عن الصبیّ و نظائره، فیبقی الظهوران الأخیران علی حالهما من الحجّیّه؛ ... و قد انقدح من ذلک: أنّ حرمه استعمال الماء النجس فی الأکل و الشرب و إن کانت مرفوعه عن الصبی، إلّا أنّ مبغوضیّته و کونه ذا مفسده مُلزمه، باقیتان علی حالهما بالنسبه إلیه أیضاً، فلا یجوز استعماله فی شربهم لذلک، لا لتوجّه التکلیف ... ثمّ إنّ مقتضی هذا الکلام، عدم الفرق بین أن یستعمله البالغ المکلّف فی شربه، و بین أن یستعمله الصغیر فی شرب نفسه، غایه الأمر أنّه یجب فی الثانی منعه و صرفه عن الاستعمال.»(۱) .

۱- (۴) - کتاب الطهاره (تقریرات، للإمام الخمینی)؛ ص: ۱۳۶.

نتیجه: همه ی تکالیف، از عزائم است

این بیان اثبات می کند که حتی در غیرعزائم هم باید مانع صبیان بشویم. بنابراین تمام واجبات و محرَّمات، از عزائم است(۱) ، الا این که دلیلی اقامه بشود بر نبود مصلحت ملزمه و محبوبیت.

مرحوم امام پس از تقریر ضابطه بدان اشکالاتی وارد می کنند

مناقشات ادعای مطرح شده در باره سه ظهور اوامر یا نواهی یا عنوانی مشابه

مناقشه ی اول: مصلحت و محبوبیت، از ظهورات نیست

وجود ظهورهای سه گانه در مورد مداليل وجوب و حرمت نادرست است. به طور مثال در «لاتغتب» فقط یک ماده «غیبت» و یک هیئت صیغه ی نهی در مقابل ما وجود دارد. مستعملٌ فیه هیچ کدام از این دو، نه مفسده است و نه مبغوضیت. لکن پس از اثبات و استظهار وجوب و بنا بر این برهان عقلی که " شارع گزاف حکم نمی کند " کشف می شود که این فعل مفسده ی ملزمه داشته و مبغوض مولی خواهد بود. پس صرفا یک ظهور در حرمت داریم که کاشف از مفسده و مبغوضیت است نه اینکه ظهوری هم دال بر مفسده یا ظهوری دال بر مبغوضیت وجود داشته همچنین «وجوب» هم کاشف از مصلحت و محبوبیت خواهد بود.

فرق است بین اینکه یک جمله یک ظهور داشته باشد و این ظهور کشف ازمورد دیگر کند با اینکه سه ظهور مستقل داشته باشد. در نتیجه حال که یک ظهور داریم، با انتفاء این ظهور کاشف، دیگر کشف و مکشوفی هم در میان نخواهد بود. پس خلط شده بین این که «یک کاشف داریم و دو مکشوف»، با این که «سه ظهور مختلف داریم».

ص: ۱۸۴

۱- (۵) این نتیجه گیری از مقرر است.

این فرمایش حضرت امام، شبیه اشکال محقق خوئی در ردّ مبنای محقق خراسانی در بحث ترتب است که دو ضد مانند نماز و تطهیر مسجد وجود دارد. از آنجائی که امر به ضدان امکان ندارد، لذا در توسعه وقت، امر به واجب فوری(تطهیر) مقدم بر وجوب غیر فوری(نماز) است. حال اگر کسی بدون تطهیر بخواهد نماز بخواند:

اگر قصد امر کرده باشد، به خاطر منتفی بودن آن ، تشریع صورت گرفته و نماز باطل است. اما در همین فرض با توجه به محبوبیت خود صلات از دیدگاه مرحوم آخوند مکلف میتواند همان محبوبیت را قصد نموده و نماز بخواند ولی در مقابل مرحوم خوئی اشکال کرده اند که راهی برای احراز چنین محبوبیتی نداریم در نتیجه نماز هم باطل خواهد بود

اشکال حضرت امام در بحث ما نیز مانند همین کلام مرحوم خوئی است یعنی اگر امر نباشد و وجوبی نباشد، راهی برای احراز محبوبیت و مصلحت ملزمه نخواهیم داشت

نباید فراموش کرد که ریشه این نزاع یک بحث اصولی است و آن این که: آیا دلالت التزامی ظهور لفظ است یا دلالت مفاد است که این معنا را به ذهن می آورد؟

مناقشه ی دوم: وجوب وادارکردن صبیان به تمام واجبات

پذیرش مبنای عزائم امور به معنی این است که حتی با سقوط وجوب از ذمه ی غیربالغ، محبوبیت و مصلحت ملزمه به قوت خودش باقی باشد در نتیجه دیگران هم به خاطر مراعات این مصلحت ملزمه باید صبیان را به آن امور وادارکنند و مثلاً از خوردن نجاست منع کنند، پس باید غیرمکلف را به انجام تمام واجبات مثل نماز و روزه وادارکنیم![1]

ص: ۱۸۵

۱- (۶) - این پاراگراف، با تصرف از جانب مقرر است، فرمایشات استاد بدون تغییر: «به علاوه ی این که اگر این مطلب شما درست باشد، در مورد واجبات منقوض می شود به این که شارع امر به صلات نکرده، ولی طبیعت نماز مطلوب است، حتی از این آقا، پس باید وادارش کنیم نمازبخواند؟! وادارش بکنیم روزه بگیرد؟! یعنی کأنّ شارع گفته: مستقیماً از تو نمی خواهم، ولی به دیگران می گویم: وادارت کنند. همچنین چیزی نتیجه اش می شود.».

نتیجه: برای تشخیص عزائم باید دلیل هر مورد بررسی شود

با توجه به مناقشات و عـدم پذیرش ضابطه ی ادعا شده در مورد امور عزیمه، در هر موردی به دلیل آن مراجعه و بررسی کنیم که به حسب دلیل یا ارتکاز متشرعه، آیا از عزائم اموری که شارع راضی به ترکش نیست به شمار می رود یا نه؟ مثلاً در ارتکاز متشرعه کشتار مردم، هتک اسلام، کعبه یا قبور ائمه از عزائم امور است، عقل نیز همین حکم را صادر می کند. همچنین بعضی فقها شرب خمر را از عزائم امور دانسته اند. با این وجود از حیث صغروی و صدق عزائم امور بودن بر یک کار بین فقها اختلاف است. به طور مثال شهیدثانی در مسالک فرموده: «و أمّا المميّز فان كان فيه ثوران شهوه و تشوّق فهو كالبالغ فی النظر، فيجب على الولیّ منعه منه، و على الأجنبيّه التستّر عنه.»؛ نسبت به کودکی که ممکن است نگاه به نامحرم موجب تحریک شهوت او بشود، بانوان باید خود را از او بپوشانند (۱) در جامع المقاصد، کشف اللثام، التذکره، الحدائق و الجواهر نیز مشابه همین آمده است.

مرحوم سید یزدی در عروه فرموده: «۳۶ مسأله يجب على الولی منع الأطفال عن كل ما فيه ضرر عليهم أو على غيرهم من الناس و عن كل ما علم من الشرع إراده عدم وجوده فی الخارج لما فيه من الفساد كالزنا و اللواط و الغيبه بل و الغناء على الظاهر»؛(۲) می فرماید: نسبت به کوکی که غنا گوش می دهد باید جلوگیری به عمل آوریم.(۳)

ص: ۱۸۶

۱- (۷) مسالک الأفهام إلی تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن على العاملی (الشهيد الثانی)، ج۷، ص۴۹.
۲- (۸) العروه الوثقی، السيد محمد كاظم الطباطبائی اليزدی، ج۱، ص۷۴۲.
۳- (۹) البته اینجا بعضی علما حاشیه زده اند که این حکم در غنا علی الاحوط است، بعضی هم گفته اند: معلوم نیست. این هم عرض عریضی است که حکم غنا چیست؛ بعضی افراطی هستند، بعضی تفریطی هستند، بعضی هم اعتدال دارند.

نتیجه شرطیت بلوغ: وجوب امر به معروف در تکالیف غیر مشروط به بلوغ

نسبت به معروف هایی که شارع «بلوغ» را شرط آن ندانسته (مانند عزائم امور یا تقلید)، امر به آن معروف، از باب امربه معروف واجب است. و در مواردی که شخص غیربالغ تکلیف ندارد مثل مجانین یا بهائم، در اینجا از باب «امربه معروف» وظیفه ای نداریم، فلذا استثنای این موارد از عدم وجوب امربه معروفِ غیربالغین، منقطع است. اما ضابطه ی واحده به این شکلی که بعضی بزرگان فرموده اند نداریم، باید به دلیل هر مورد مراجعه کنیم.

این بحث ما بحمدالله تمام شد، باید وارد فصل بعد بشویم؛ مراتب امربه معروف یا مراتب انکار.

موضوع: امر به معروف /شرایط امر به معروف /مناقشه سوم امور عزیمه و شرط هفتم : تنجّز ۹۶/۰۹/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

مناقشاتی در مورد ضابطه امور عزیمه عرض شد. مناقشه سوم و همچنین شرط دیگری در وجوب امر به معروف در ادامه خواهد آمد.

مناقشه ی سوم: عدم احراز اطلاق

حتی با فرض وجود ظهورهای سه گانه در مورد ادله واجبات و محرمات، بازهم این دلیل برای استدلال کافی نخواهد بود یعنی اگرچه فی الجمله میدانیم که علاوه بر وجوب، مصلحت ومحبوبیت دارد اما از آنجایی که اطلاقی وجود ندارد، لذا نمیتوان شمول خطاب وجوب نسبت به ظهور در مصلحت و محبوبیت (و همچنین ظهور خطاب حرمت در مفسده و مبغوضیت) را احراز نمود.

با دو بیان می توان اطلاق را نفی نمود:

۱. در مقام بیان نبودن مولی نسبت به دو ظهور اخیر: مولا در مقام بیان این نیست که به مکلف بگوید این تکلیف در چه جاهایی مصلحت یا محبوبیت دارد و در چه جاهایی ندارد؛ لذا امکان اطلاق گیری وجود نداشته و همیشگی بودن این دو ظهور تبعی محرز نیست. زیرا ممکن است صرفا در ظرف وجود وجوب ، مصلحت ملزمه ومحبوبیت هم داشته باشیم. (لذا در بحث ترتّب نیز یکی از اشکالات به آخوند وارد شده است، این است که از اطلاق ماده صلاه، نمی توان محبوبیت همه نمازها (حتی نمازی که مزاحم به واجب اهمی مثل ازاله نجاست از مسجد است) را احراز نمود)

ص: ۱۸۷

۲. همراهی کلام با محتمل القرينيّه: احتمال دارد همین وجوب قرینه باشد بر انحصار مصلحت و محبوبیت در ظرف همان وجوب. و همین احتمال مانع دیگری از اطلاق نسبت به دو ظهور تبعی خواهد بود. به عبارت دیگر اگر قرار بود از عباراتی

مانند الصلاه قربانُ کلِّ تقی، محبوبیت استظهار شود، مشکلی نداشتیم لکن خطاب «صلّ» محل ماست و این خطاب هم ظهوری در محبوبیت یـا مصـلحت ملزمه نـدارد؛ لـذا شایـد شـارع به همین بیـان وجوب یـا حرمت برای بیان این که با سـقوط وجوب و حرمت مصلحت یا محبوبیتی وجود ندارد، اکتفا کرده باشد. بر این اساس اطلاق کلام قابل اثبات نیست.

پس با سقوط وجوب و حرمت، نمی توان تکلیف دیگری را ثابت نمود.

شرط هفتم: تنجّز معروف بر مأمور

یکی دیگر از نکـاتی که در وجـوب امر به معروف می بـایست مـد نظر قرار گیرد، منجز بودن تکلیف نسـبت به مـامور و منهی است و برخی از محققین و فقهاء نظیر مرحوم آقای خوئی و محقق سیستانی آن را به عنوان شرطی مستقل ذکر فرموده اند. البته از آنجائی که علمای دیگر در تعریف منکر و معروف به این مباحث پرداخته و تخصـصا آنها را از عداد معروف و منکر خارج ساخته اند، این مورد را در بحث شروط مطرح ننموده اند.

توضیح این شرط

هر معروف و منکری وجوب امر و نهی نـدارد بلکه معروف و منکر منجّز بر عبـد موضوع وجوب امر یـا نهی خواهنـد بود. پس اگر کسـی به خـاطر شـبهه موضوعیه (مثلاـ اشـتباه گرفتن خمر واقعی با نوشابه و نوشـیدن آن) یا شـبهه حکمیه (بنا به اجتهاد یا تقلیـد صـحیح) معـذور از یـک تکلیف باشـد، در اینجـا امر و نهی واجب نبوده و بلکه در مواردی (مثـل اینکه موجب ایـذاء یا هتک او شود) حرام خواهد بود.

موارد این شرط

مورد اول: معذوربودن

محقق خوئی برای شرط «تنجّز» تنها به معذوربودن مأمور یا منهیّ اشاره کرده و سه مصداق برای آن ذکرفرموده است: «الرابع: أن یکون المعروف و المنکر منجزا فی حق الفاعل، فإن کان معذورا فی فعله المنکر، أو ترکه المعروف، لاعتقاد أن ما فعله مباح و لیس بحرام، أو أن ما ترکه لیس بواجب، و کان معذورا فی ذلک للاشتباه فی الموضوع، أو الحکم اجتهادا، أو تقلیدا، لم یجب شی ء.»(۱) .

مورد دوم: دوران بین اهمّ و مهم به سوء اختیار

محقق سیستانی نیز علاوه بر معذور بودن(۲) ، دو مورد دیگر را اضافه کرده اند:

و کذا إذا لم یکن معذوراً فی فعله فی بعض الموارد کما إذا عجز عن الجمع بین امتثال تکلیفین بسوء اختیاره و صرف قدرته فی امتثال الأهم منهما فإنه لا یکون معذوراً فی ترک المهم و إن کانت وظیفته عقلًا الإتیان بالأهم انتخاباً لأخف القبیحین بل و المحرمین.(۳)

اگر کسی با سوء اختیار خود را بین یک اهم و یک مهم دائر ساخته است. قهرا اکنون باید مشغول به انجام اهم شود؛ ولی باز هم برای ترک مهم معذور نیست (چون با سوء اختیار خودش کار را به ترک مهم کشانده است) با این حال واجب نیست او را برای ترک مهمی که برای ترکش معذور نیست، امر به معروف نماییم. مثلاً کسی بر امام عادل خروج کرده است و باغی محسوب می شود. چنین فردی در بیابان گیر افتاده است و تنها میته در اختیار دارد و اگر نخورد می میرد. طبق آیه (إِنَّما حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِیرِ وَ ما أُهِلَّ بِهِ لِغَیْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَیْه) اگر غیر باغی، میته را در اضطرار بخورد، گناهی بر او نیست و معذور است اما باغی معذور نیست. حال اگر این باغی در بیابان میته بخورد، با این که معذور نیست (و شرایط موجود ناشی از سوء اختیار او خود او [در بغی بر امام] است و عقاب خواهد شد) نهی از منکر او واجب نیست.

۱- (۱) منهاج الصالحین (للخوئی)؛ ج ۱، ص: ۳۵۱؛ (مسأله ۱۲۷۱).

۲- (۲) الرابع: أن یکون المعروف و المنکر منجزاً فی حق الفاعل ، فإن کان معذوراً فی فعله المنکر، أو ترکه المعروف، لاعتقاد أن ما فعله مباح و لیس بحرام، أو أن ما ترکه لیس بواجب، و کان معذوراً فی ذلک للاشتباه فی الموضوع، أو الحکم اجتهاداً، أو تقلیداً لم یجب شی ء. / منهاج الصالحین _ العبادات، السید علی السیستانی، ج ۱، ص۴۱۸.

۳- (۳) منهاج الصالحین _ العبادات، السید علی السیستانی، ج ۱، ص۴۱۸.

پس در عین حالی که چنین شخصی در مورد معصیتش معذور نیست ولی باز هم امر و نهی ما نسبت بدو وجوب ندارد.

مورد سوم: عزائم امور

دومین مورد اضافه شده توسط محقق سیستانی، عزائم امور است. ایشان فرموده اند:

«هذا و لو کان المنکر مما لایرضی الشارع بوجوده مطلقاً کالإفساد فی الأرض و قتل النفس المحترمه و نحو ذلک فلا بد من الردع عنه و لو لم یکن المباشر مکلفاً فضلاً عما إذا کان جاهلاً بالموضوع أو بالحکم.»(۱) .

مثلاً در نصوص شرعی وارد شده که اگر شخصی مرتکب حرامی (مانند روزه خواری) شد در مرتبه سوم(یا چهارم) محکوم به اعدام خواهد بود. حال اگر مجتهدی به این نظر رسیده باشد که حتی با یک مرتبه روزه خواری، حکم اعدام ثابت می شود؛ در اینجا اگرچه او معذور است، ولی چون جان افراد و مساله قتل از عزائم شریعت به حساب می آید، بر ما واجب است به وسیله بحث علمی، نظرش را تغییر دهیم. همچنین اگر فتوای مجتهدی حرمت تشکیل حکومت در زمان غیبت باشد، اگرچه بعد از دقت و نظر به این نتیجه رسیده و اجر واحد هم داشته و معذور است، ولی چون مساله تشکیل حکومت از امور عزیمه بوده و ممکن است این شخص صاحب فتوا مقلدین و نفوذ اجتماعی زیادی پیداکند، وظیفه ی ابتدایی ما تغییر نظر او با بحث علمی و در صورت اثر بخش نبودن، حتی ایجاد محدودیت های اجتماعی برای وی خواهد بود.

پس در مواردی که تکلیف منجز نباشد (ولو شخص معذور هم به شمار نیاید) امر به معروف و نهی از منکر واجب نیست(۲) .

۱- (۴) - همان.

۲- (۵) - مقرر : مورد اول، آن جایی است که معروف بر مأمور منجَّز نیست چون معذور است. استاد مورد دوم و سوم را کأنّ می خواهند در جایی بفرمایند که علی رغم این که مأمور در ترک مأموربه معذور نیست ولی معروف بر او منجَّز نیست و درنتیجه امربه معروف او واجب نیست. لکن دقت بشود که مورد دوم، آن جایی است که معروف بر مأمور منجَّز است و لذا به خاطر «سوء اختیار» استحقاق عقاب بر ترک مهم دارد، لکن در عین حال با وجود تنجز مأمور و گناه کردن او در ترک معروف، امربه معروف او واجب نیست و درنتیجه باید شرط دیگری غیر از «تنجّز مأمور» به شروط وجوب امربه معروف اضافه کنیم. و مورد سوم، آن جایی است که معروف (مثل حفظ جان کسی که یک بار روزه خواری کرده) بر مأمور واجب نیست و در عین حال معذور است، لکن با وجود این که معذور است و بر او واجب نیست، ولی امربه معروف او بر ما واجب است. مورد سوم درواقع استثنائی از مورد اول است؛ پس جمع بین مورد اول و سوم اینطور می شود که در جایی که حرمت منکری در حق عامل آن منجَّز نباشد، نهی ازمنکر او واجب نیست الا در امور عزمه، به تعبیر دیگر: تنجز معروف و منکر، شرط وجوب امربه معروف و نهی ازمنکر است الا در امور عزیمه.

دلیل این شرط

به خاطر تفاوت بین مواردی که فاعل منکر معذور است و مواردی که به خاطر سوء اختیارش (و در عین معذور نبودن) باید واجب اهم را انتخاب کند، باید برای هرکدام دلیل جداگانه اقامه کنیم

مورد اول: جایی که فاعل منکر معذور است

در جایی که فاعل منکر، معذور است، دو دلیل می توان اقامه نمود:

دلیل اول: انصراف ادله ی نهی ازمنکر

ادله نهی از منکر از مواردی که شارع ترخیص بر ترک واجب یا انجام حرامی داده، انصراف دارند. چون در غیر این صورت تناقض در جعل و تشریع لازم خواهد آمد. به این بیان که برائتِ مستفاد از ادله شرعی مانند حدیث رفع و... ، به معنی اذن و ترخیص شارع بر تحقق فعلی در خارج (مانند نوشیدن فقاع که شک در نجاست آن داریم) است. از دیگر سو، ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر، به معنی لزوم جلوگیری از معاصی و عدم اذن شارع به تحقق آن ها می باشد. لذا برای پیشگیری از چنین تناقضی، ادله امر به معروف می بایست از موارد ترخیص شارع انصراف داشته باشند.

دلیل دوم: سیره ی متشرعه

در مواردی که افراد به خاطر (اجتهاد یا تقلیدشان) واجبی (مانند ترک نماز جمعه در زمان غیبت) را ترک کنند، سیره جزمیه متشرعیه متصله به زمان معصوم (حتی از غیر علماء) مبنی بر عدم وجوب امربه معروف چنین شخصی وجود دارد و از آنجائی که سیره متشرعیه منشائی جز شرع ندارد پس کاشف از حکم شرعیِ عدم وجوب امر به معروف نسبت به چنین اشخاصی خواهد بود.

مورد دوم: جایی که فاعل منکر باید اهمّ را ترجیح بدهد

ص: ۱۹۱

در مواردی که در عین معذور نبودن (مثلا به خاطر سوء اختیار داشـتن خود درسابق) ، عقل حکم به انجام واجب اهمّ می کند. بازهم ادله امر به معروف از چنین اموری انصـراف دارند . زیرا شارع بر خلاف حکم عقل از ما تکلیفی نمی خواهد. اساس این مطلب، کلامـی است از شـهید صـدر و در تصـحیح مبحث ترتّب. ایشـان فرموده انـد می توان گفت همه اوامر به یک قیـد لبی مقیدند و آن اینکه شـخص به کار اهم یا مساوی با این کار مشغول نباشد چه اینکه خودداری از ادامه کارِ أهم یا مساوی، برای پرداختن به این کار، غیر عقلائی می باشد(۱)

ص: ۱۹۲

۱- (۶) - البته دقت بشود آن موردی که فاعل منکرْ معـذور است، عـدم تنجّز آن از باب قید لبّی ای که اسـتاد شب زنده دار از شهیدصـدر نقـل کردنـد، نیست؛ چون مشـغول به واجب مزاحم نیست. و آن موردی که فاعل منکر به خاطر «ترجیـح اهمّ» باید مهـم را ترک کنـد، چـون مزاحمت آن بـا تکلیـف اهمّ به سوءاختیـار است، پس آن قیـد لـبّی ای که اسـتاد از شـهیدصدر نقل کردند، تکلیف مأمور و منهیّ را از تنجّز نینداخته و مکلف به خاطر ترک مهم عقاب می شود، لکن باید اهمّ را ترجیح بدهد تا کمتر عقـاب بشود. پس مـانحن فیه اینطور نیست که دقیقاً شبیه بحث «ترتّب» باشـد؛ تشبیه مانحن فیه به بحث «ترتّب»، در تقیید معروفی که مأمورْ تارک آن است نمی باشـد، بلکه در تقیید امربه معروف است؛ آن قید لبّی ی که هر معروفی را مقیدمی کند به این که مشـغول به امر اهمّ نباشـیم، امربه معروف را به این نحو مقیـدمی کنـد که تـارک معروف را وقتی بایـد امربه معروف کنیم که با پرداختن به این معروف، از واجب اهمّی مشغول نشود، کما این که استاد شب زنده دار نیز همینطور فرمودند. مقرر.

خلاصه ی ادله

بنابراین دلیل بر اشتراط در مورد اول، سیره است، به علاوه این که اگر «تنجّز» شرط نباشد، به خاطر اهداف ادله ی امربه معروف، تناقض لازم می آید با ادله ی ترخیص شارع. و دلیل بر اشتراط در مورد دوم، این است که امربه معروف، مقید به قید لبّی است؛ که عاقلانه نیست او را از امر اهمّ دورکنیم.

نتیجه: پذیرش این شرط

بنابراین در این در جایی که فاعل منکر معذور است یا به سوء اختیارش باید مرتکب منکر مهمّ بشود، نهی ازمنکر واجب نیست.

البته هرچند این شرط صحیح است اما با توجه به این که قبلاً در بحث مفهوم شناسی معروف و منکر این بحث بیان شده بود، نیازی به این که آن را به عنوان شرط ذکر کنیم، نیست.

۹۶/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

مقام ششم : مراتب امر به معروف۳

مقدمه بحث۳

موضوع: مقدمات بحث /مراتب امر به معروف /امر به معروف

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث امر به معروف دوازده مقام (مانند اهمیت آن نزد شارع، ادله، شایط و...) در نظر گرفته شده بود. حال در مقام ششم به مراتب آن خواهیم پرداخت. همچنین در دقایق عمده ای از جلسه امروز به مباحثی پیرامون نحوه تحصیل علوم حوزوی و نکاتی اخلاقی پرداخته شد(۱) .

۱- (۱) چرا واجب نیست روزی چند ساعت وقت صرف امربه معروف کنیم؟ سؤال: علم اجمالی داریم که در اطراف مان منکرات فراوانی هست؛ می دانیم که اگر چند ساعت در خیابان بگردیم، لااقل چند منکری که همه ی شرایط نهی ازمنکر را داشته باشد پیدامی کنیم. ولی از طرف دیگر می دانیم که واجب نیست روزی چند ساعت چنین وقتی صرف کنیم، چرا واجب نیست؟ آیا این عدم وجوب به خاطر شرط دیگری نیست که بررسی نکردیم؟ جواب اول: لزوم حرج پاسخ: جواب این است که اولاً اگر انسان تمام وقتش را صرف امربه معروف کند و درنتیجه حرجی باشد، وجوبش برداشته می شود. جواب دوم: عدم

تحقق تمام شرایط در اکثر موارد به علاوه ی این که در صغرایش تأمل هست؛ معلوم نیست اگر حتی چند ساعت بگردیم، بتوانیم موردی را پیداکنیم که تمام شرایط نهی ازمنکر را داشته باشد.جواب سوم: لزوم اشتغال طلاب به تحصیل به علاوه ی این که طلبه ای که استعداد دارد به مراتب بالای علمی برسد، شبهه ی وجوب تعیینی بر او دارد؛ چون در جامعه ی امروز علی رغم کثرت طلاب محترم، شرایطی پیش آمده که آن انتظار علمی ای که وجود دارد، الآن حاصل نیست و کسانی که در «علم» مشارٌإلیه بالبنان باشند، خیلی نادرند، یا در سنین بالا هستند. وقتی ما به حوزه آمدیم، علامه طباطبائی فیلسوف شرق شناخته می شد و معتبر بود، بعد از ایشان تا به امروز جایگزین ایشان نشده اند، تلامذه ی ایشان هم اگر در همان حد باشند، در سنین بالایی هستند. تفسیر را که نگاه می کنیم، باز همینطور است. حتی فقه و اصول که بیشتر فعالیت ها در آن است نیز همینطور است. علل سرعت رشد علمی حوزه ها در سابق عللش متعدد است؛ در پرانتز عرض کنم: ممحّض بودن در تحصیل علم با این گستردگی، وقت فارغی می خواهد، فکر را به جاهای مختلف مشغول کردن مانع می شود. بنابراین یکی از عواملش این است که ما در خدمت آن علمی که استعدادش را داریم قرارنمی گیریم و گل وقت مان صرف کارهای دیگر می شود. اوائلی که ما به حوزه آمده بودیم، شب ها تا تمام می شد، کتابخانه های مختلف مملوّ از طلاب بود. من یادم است بچه ی هفت هشت ده ساله بودم که با مرحوم پدرم به درس امام در مسجد سلماسی و سپس درس حضرت امام می رفتیم. بین این دو کلاس، حرف هایی که طلبه ها در راه می زدند، همان سنخ حرف هایی بود که اساتید در کلاس تدریس کرده بودند، یعنی همه ی افکار همینطور بود. ولی الآن بحث های سیاسی و غیره وقت بسیاری می گیرد. جهات دیگری هم وجود دارد که مثلاً می خواهد فلان فیلم را ببیند و ... . آقای سیدان که در مشهد هستند، شوهرخواهر آیت الله سیستانی هستند، شاید بیست سال قبل برای ما نقل کردند که از آیت الله سیستانی سؤال کردند: «چرا درس مرحوم آقای خوئی رفتید و درس مرحوم آقای حکیم نرفتید؟»، ایشان گفتند: حساب کردم دیدم اگر درس مرحوم آقای حکیم بروم، سه دقیقه بیشتر وقتم گرفته می شود! مرحوم آقای قدوسی داماد علامه طباطبائی گفتند که وقتی ایشان تفسیر المیزان را می نوشت، ابتدا بدون نقطه می نوشت سپس برمی گشت نقطه ها را می گذاشت؛ علتش را که پرسیدند، فرمودند: اگر نقطه بگذارم، هر صفحه دوسه دقیقه بیشتر طول می کشد! البته قرار نیست ما هم این کار را بکنیم؛ ما اگر نقطه نگذاریم، شاید بیشتر طول بکشد. شیخ ابراهیم محلاتی عالمی بود که میرزای شیرازی ایشان را فرستاده بود به شیراز، شیخنا الاستاد فرمود: وقتی از دنیا رفت، یکی دیگر از بزرگان دیده بود که برزخ را چراغانی کرده بودند؛ یکی از دلایلش این بود که هر روز زیارت عاشورا می خواند با صد لعن و صد سلام. و اگر یک روزی هم مشکلی داشت و نمی توانست، نائب می گرفت! استاد نقل کردند که ایشان می فرمودند: «طلبه ای که درس بیاید ولی پیش مطالعه نکند، من او را فاسق می دانم؛ چون هم وقت خودش را تلف کرده هم وقت استادش را.»! این فرهنگ باعث می شده غالب ورودی های حوزه به یک جایی می رسیدند. کنارآمدن با فقر اینها با تضلّع پیداکردن جمع نمی شود، اما صبوری و قناعت، کمتر از سابق شده است. سابق جامعه به نحوی بود که جوّ عمومی اینطور بود که همه راضی بودند، ولی الآن ممکن است طلبه ای خودش راضی باشد ولی زن و بچه اش راضی نباشند. کنارآمدن با فقر، امروز محذوراتی دارد که در گذشته نداشت. آقای ربانی شیرازی در انقلاب خیلی نقش داشت؛ بیشتر عمرش را در زندان بود، و بارها و بارها دستگیر شد و شکنجه ها شد! ما با ایشان در باجک در یک کوچه بودیم. یک روز ایشان پسرش را فرستاده بود درِ خانه ی ما که پنج تومان قرض بگیرد، ابوی ما هم آن مقدار نداشت که به او قرض بدهد. یک مسأله ی رایج و عمومی بود که فضلا و طلاب و علما جنس نسیه ببرند. آیت الله گلپایگانی را صاحبخانه جواب کرد و گفت که راضی نیست در خانه اش بماند، مردم برایش یک منزلی خریدند. کسانی که در خودشان این استعداد را می بینند که می توانند صاحبنظر بشوند، باید این ار را بکنند. اگر

مـا ضـعیف بشویم، کیان حوزه در خطر خواهـدبود. البته در تزاحم بین این امر مهم با تبلیغ در ایام تبلیغی مثل ماه رمضان، تبلیغ مضرّ نیست اگر بقیه ی وقت شـان را صـرف درس کننـد. تـدریس یکی از عوامل ترقّی و تبحّر و تضلّع، تـدریس است؛ سابقاً اینطور بـود که هر کس کتـابی که درس می گرفت را سـال بعـد درس می گفت. این مکرر درس گفتن، بـاعث می شـود که انسان تضـلع پیداکند و مطالب فراموشش نشود. من خدمت ابوی حاشیه ی ملاعبدالله خواندم، سال بعدش در فیضیه یک آقایی به من گفت: المنطق به او درس بـدهم، من اصـلاً نمی دانسـتم المنطق چه کتـابی است، رفتم کتـاب «المنطق» را در کتابخانه ی فیضیه نگاه کردم و دیدم می توانم تدریس کنم و لذا قبول کردم. من خدمت آقای آ شیخ علی پناه اشتهاردی در همین مسجد اعظم تکی شرح لمعه می خواندم، کتاب طلاق و لعان را تکی خدمت آقای خرازی خواندم، اصول الفقه دو نفر بودیم خدمت آقـای اسـتادی. اینطـور نبـود که درس هـا جمعیت زیـادی داشـته باشـد. مرحوم آقـای طـاهری می فرمود: آ شـیخ هـاشم آملی لاریجـانی بـه مـن گفـت: «حتی اگر شـاگرد نـداری، دو نفر را اجـاره کـن برایشـان درس بگـو». ایـن نظـام جدیـد حـوزه که سیصدچهارصد نفر را به یک مدرسه ببرند و اسـتاد برایشان بگیرند، این فواید را ندارد. می شود نظامی تدوین کرد که شـرایط تـدریس برای همه فراهم بشود. یکی از عوامـل کم شـدن نتاج حوزه همین است. رهبری که به قم آمدنـد، من به ایشان گفتم، ایشان تعجب کردنـد، به شورای عالی گفتنـد: درباره اش فکرکنند. این زمینی که اول چهارراه شـهدا هست، من گفتم: پانصـد مـدرَس درست کنیـد هر طلبه ای ولو به دوسه نفر بتواند تدریس کند، این آزادی ای که قبلاً از امتیازات حوزه بوده احیابشود. آقـای قدوسـی وقتی می خواست اسـتاد دعوت کنـد، نمی گفت: «بیـا این کتـاب را درس بـده»، می گفت: «بیا این فصل (مثلاً هفت هشت صـفحه) را درس بـده. امور معنوی امور معنوی هم یکی از گرفتـاری هـایی است که وجود دارد. سابقاً هم اینجور نبوده که درس اخلاـق های بسـیاری باشـد، مهم تر از درس اخلاق، این است که سـلوک کسـی درس باشـد؛ وقتی کسـی آن سلوک را ببینـد، همین مؤثر است. حوزه های امروز البته حوزه های قدیم هم مثل حالا نبوده و جمعیت این همه نبوده. الآن هم بحمـدالله حوزه هـا جـای مبـارک و مقدسـی است؛ این اخلاـص ها و قناعت ها و این دفاعی که از دین در حوزه ها هست، در جاهای دیگر کمتر سراغ داریم. این حرف ها برای این است که إن شاءالله اهتمام ها بیشتر بشود و نتایج بیشتری گرفته بشود.

مقام ششم : مراتب امر به معروف

مقدمه بحث

شایـد مشـهور بین فقهاء (بلکه به حسب ادعای صاحب جواهر مخالفی پیـدا نمیشود) این باشـد که بنا بر نصوص شـرعی، امر به معروف و نهی از منکر دارای انواع و هم اصنافی ذیل این عناوین می باشد. مشهور سه نوع برای امر به معروف ذکر کرده اند:

۱. امر به معروف و نهی از منکر قلبی

۲. امر به معروف و نهی از منکر لسانی

۳. امر به معروف و نهی از منکر یدی (عملی)

مفهوم این سه عنوان و نوع نیز، نیازمنـد بررسـی است . به طور مثـال سیزده تفسیر برای انکـار قلبی ذکر شـده که یکی از آنها

عبارت است از تنفر و انزجار. این انزجار هم به شیوه های مختلف مانند چهره درهم کشیدن،روی برگرداندن، هجر، بی اهمیتی کردن، و... ابراز میشود. همچنین امر به معروف و نهی از منکر لسانی به وسیله وعظ، نصیحت، امر و نهی کردن و... و همچنین با اصنافی از کلام لیّن گرفته تا خشن نیز محقق می شود. در مورد مرحله یدی هم اصنافی مانند گوش پیچاندن، سیلی زدن، ضرب، حبس، جرح و در نهایت قتل می توان برشمرد.

مشهور فقها بین انواع ثلاثه ترتّب قائل شده اند یعنی اگر شرایط برای مرتبه قلبی فراهم بود و با همان غرض حاصل می شد، باید بدان اکتفاء نمود. و تنها در صورتی میتوان به مرحله لسانی منتقل شد که مرتبه قلبی بی اثر باشد. همچنین انتقال از مرحله لسانی به یدی با همین ترتیب خواهد بود.

همچنین بین اصناف هم مرتبه نیز ترتب داریم و باید مرحله به مرحله و از خفیف به شدید پیش برویم . یعنی در مرحله قلبی اگر اثر با صرفا با چهره درهم کشیدن عادی حاصل میشود، دیگر هجر که غلیظتر است مجاز نخواهد بود.

همچنین برخی از این انواع و اصناف ممکن است علاوه بر شروط عمومی وجوب امر به معروف، شرایط دیگری هم داشته باشند. مثلا برخی مرحله یدی یا حداقل ضرب منجر به جرح و قتل را منوط به اذن امام می دانند.

حال باید چند مطلب را بررسی کنیم:

آیا امر به معروف انواع دارد یا همه این ها مصداق یک نوع واحدند؟

بر فرض تنویع امر به معروف، آیا منحصر به همین سه نوع است یا بیشتر ؟

آیا بین این انواع و مراتب ترتّب وجود دارد؟

آیا بین اصناف این مراتب نیز ترتّب وجود دارد؟

شرایط گفته شده در سابق (نظیر احتمال تاثیر، علم و...) در همه این انواع جاری اند یا مختص به برخی از این مراتب می باشند؟

بر فرض عمومی بودن شرایط گذشته، آیا برخی مراتب علاوه بر آنها شرایط ویژه ی دیگری هم دارند یا نه؟

۹۶/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

مفهوم شناسی مراتب امر به معروف و نهی از منکر۱

معانی مرحله قلبی:۱

تفسیر اول: اعتقاد به وجوب امر به معروف و نهی از منکر۲

تفسیر دوم: اعتقاد به وجوب معروف و حرمت منکر۳

تفسیر سوم: عدم رضایت به تحقق منکر یا ترک معروف۴

تفسیر چهارم: تنفر و کراهت قلبی به تحقق منکر و ترک معروف۴

تفسیر پنجم: ابراز عدم رضایت قلبی با رفتار۴

تفسیرششم: ابراز کراهت قلبی با رفتار۵

تفسیر هفتم: صرف ابراز عدم رضایت با رفتار (در عین رضایت قلبی)۵

موضوع: مفهوم شناسی مراتب /مراتب امر به معروف /امر به معروف

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسه گذشته بیان شد که مشهور فقهاء سه نوع قلبی، لسانی و یدی را به عنوان مراتب امر به معروف و نهی از منکر نام برده و ذیل هر کدام چندین صنف را معرفی نموده اند. همچنین بیان شد که بین این انواع و اصناف، ترتیب وجود داشته و از مراحل خفیف به شدید باید پیش رفت. در پایان نیز به این مطلب اشاره شد که برخی از فقهاء برای برخی از این مراتب و اصناف (به طور ویژه در مورد مرحله یدی و حداقل صنف جرح و قتل آن) علاوه بر شروط عمومی امر به معروف، شروطی اضافه ای مانند اذن امام را اضافه کرده اند. حال به بررسی بیشتر مفهوم هر یک از مراتب و انواع خواهیم پرداخت.

ص: ۱۹۵

مفهوم شناسی مراتب امر به معروف و نهی از منکر

گفته شد که سه نوع از امر به معروف وجود دارد که عبارت بودند از انکار قلبی، لسانی و یدی. حال باید یکایک این مراتب و صنوف زیر مجموعه آنها را از حیث مفهوم و مصداق واکاوی نمائیم.

معانی مرحله قلبی:

با استقراء در میان کتب مختلف فقهی به ۱۴ الی ۱۵ تفسیر متفاوت برمی خوریم:

تفسیر اول: اعتقاد به وجوب امر به معروف و نهی از منکر

برخی از فقهاء معتقدند که اولین مرتبه از انواع سه گانه، اعتقاد به وجوب امر به معروف و نهی از منکر است. از شیخ طوسی(۱) و قاضی ابن برّاج(۲) (با اندکی تفاوت) می توان به عنوان قائلین این نظریه نام برد.

شیخ طوسی فرموده اند: کسی که شرایط عمومی امر به معروف مانند قدرت، عدم ضرر (ولو در حد گمان) برای خودش یا دیگران در همه زمانها و... در مورد او صدق کند، واجب است با قلب، زبان و دست امر به معروف و نهی از منکر نماید

و الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر یجبان بالقلب و اللّسان و الید، إذا تمکّن المکلّف من ذلک، و علم أنّه لا یؤدّی الی ضرر علیه و لا علی أحد من المؤمنین لا فی الحال و لا فی مستقبل الأوقات، أو ظنّ ذلک.

فإن علم الضّرر فی ذلک، إمّا علیه أو علی غیره، إمّا فی الحال أو فی مستقبل الأوقات، أو غلب علی ظنّه. لم یجب علیه من هذه الأنواع ، إلّا ما یأمن معه الضّرر علی کلّ حال.

ص: ۱۹۶

۱- (۱) النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، شیخ طوسی، ج۱، ص۲۹۹.
۲- (۲) المهذب، القاضی ابن البراج، ج۱، ص۳۴۱.

در ادامه و در وهله بعد به تفسیر مرحله یدی میپردازند به این بیان که خود شخص عامل باشد تا بقیه نیز بدو اقتداء کنند (چه بسا وجه تقدم مرتبه یدی هم همین باشد). در مرتبه بعد نیز با دعوت مردم به خوبی ها و بیان ثواب و عقاب پیش رود.

و الأمر بالمعروف یکون بالید و اللّسان. فأمّا بالید، فهو أن یفعل المعروف و یجتنب المنکر علی وجه یتأسّی به النّاس. و أمّا باللّسان، فهو أن یدعو النّاس الی المعروف، و یعدهم علی فعله المدح و الثّواب، و یزجرهم، و یحذرهم فی الإخلال به من العقاب.

اما اگر این دو مرتبه برای آمر و ناهی (به خاطر مثلا خوف ضرر) امکان پذیر نبود، همین که به وجوب امربه معروف و نهی از منکر اعتقاد داشته باشد کافی است.

فمتی لم یتمکّن من هذین النّوعین، بأن یخاف ضررا علیه أو علی غیره، اقتصر علی اعتقاد وجوب الأمر بالمعروف بالقلب، و لیس علیه أکثر من ذلک.

بله یک امر به معروف یدی هم به معنی اعمال قوه قهریه داریم که منوط به اذن حاکم منصوب از سوی شریعت است.

و قد یکون الأمر بالمعروف بالید بأن یحمل النّاس علی ذلک بالتأدیب و الرّدع و قتل النّفوس و ضرب من الجراحات، إلّا أنّ هذا الضّرب لا یجب فعله إلّا بإذن سلطان الوقت المنصوب للرّئاسه. فإن فقد الإذن من جهته، اقتصر علی الأنواع التی ذکرناها(۱) .

مطالب گفته شده در مورد امر به معروف ، در مورد نهی از منکر هم جاری خواهد بود. یعنی نهی از منکر به معنی اعمال قدرت، مشروط به اذن حاکم است. اما اگر اذنی در میان نباشد صرفا مراتب لسانی (به وسیله وعظ، روی برگرداندن و...) واجب خواهد بود.

۱- (۳) النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۰.

و إنكـار المنكر يكون بالأـنواع الثلاـثه التى ذكرناهـا: فأمّا باليـد، فهو أن يؤدّب فاعله بضـرب من التأديب: إمّا الجراح أو الألم أو الضّرب، غير أنّ ذلك مشروط بالإذن من جهه السّلطان حسب ما قدّمناه.

فمتى فقـد الإـذن من جهته اقتصـر على الإنكـار باللّسان و القلب. و يكون الإنكار باللّسان، بالوعظ و الإنـذار و التّخويف من فعله بالعقاب و الـذّمّ. و قـد يجب عليه إنكار المنكر بضـرب من الفعل، و هو أن يهجر فاعله، و يعرض عنه و عن تعظيمه، و يفعل معه من الاستخفاف ما يرتدع معه من المناكير.

در پايان نيز فرموده انـد: اگر شـخص احساس كند نهى از منكر مسـتلزم خطر و ضـرر براى اوست، صـرفا بايد به وجوب و لزوم نهى از منكر اعتقاد داشته باشد

و إن خاف الفاعل للإنكار باللّسان ضررا، اقتصر على الإنكار بالقلب حسب ما قدّمناه فى المعروف سواء.

پس شـيخ طوسـى مرتبه قلبى را به معنى اعتقـاد به وجوب امر به معروف و نهى از منكر دانست؛ لكن مرحوم صـاحب جواهر با توجه به اينكه مراجعه مسـتقيم به نهايه نداشـته اند ، نظر شيخ طوسى در نهايه را به معنى اعتقاد به وجوب آن معروف و حرمت آن منكر (تفسير دوم) معنى كرده اند

لكن عن النهايه تفسيره باعتقاد الوجوب و الحرمه(۱)

تفسير دوم: اعتقاد به وجوب معروف و حرمت منكر

مرحوم علامه حلى از جمله كسانى هسـتند كه مرتبه قلبى را اعتقاد به وجوب خود آن معروف و حرمت خود آن منكر دانسته و فرموده اند: فإن خاف و عجز عن ذلك كلّه اعتقد وجوب المعروف و تحريم المنكر و ذلك مرتبه القلب(۲) .

۱- (۴) جواهر الكلام، محمد حسن نجفى، ج۲۱، ص۳۷۵.

۲- (۵) مختلف الشيعه فى أحكام الشريعه ، حلّى، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى ، ج۴، ص۴۶۰.

شهید ثانی در مسالک و حاشیه ارشاد نیز اعتقاد به وجوب خود معروف را به منزله مرحله امر به معروف قلبی معرفی نموده اند:

الإنکار القلبی یطلق علی معنیین، أحدهما: إیجاد کراهه المنکر فی القلب بأن یعتقد وجوب المتروک الواجب و تحریم المفعول المحرّم مع کراهه الواقع، و الثانی: الإعراض عن فاعل المنکر و إظهار الکراهه له بسبب ارتکابه.(۱)

تفسیر سوم: عدم رضایت به تحقق منکر یا ترک معروف

جناب صاحب جواهر این نظریه را به مرحوم سبزواری (مولف کفایهالاحکام) نسبت داده و فرموده : روایاتی وجود دارد مبنی بر همسانی گناهکار با کسی که راضی بدان است و حتی علت لزوم قتل فرزندان و نسلهای بعدی از قاتلین حضرت امام حسین علیه السلام (مانند داعش در روزگار ما) همین رضایت آن نوادگان و آیندگان به جنایت پدرانشان می باشد.

و فی الکفایه بعدم الرضا بالفعل، و لعله لاستفاضه النصوص بأن الراضی بالحرام کفاعله، بل به علل قتل ذراری قتله الحسین علیه السلام(۲)

البته با توجه به ذیل عبارت اصلی کفایهالاحکام، جه بسا این برداشت صاحب جواهر صحیح نباشد چه اینکه مرحوم سبزواری علاوه بر عدم رضایت درونی، موارد دیگری مانند اظهار آن را هم دخیل در صدق انکار قلبی دانسته اند

... و یجبان بالقلب مطلقاً بأن لا یرضی بفعل المنکر و بترک الواجب، و الظاهر أنّه یجب علیه إظهار ما یدلّ علی إرادته ترک المنکر من فاعله و فعل المأمور من تارکه بأن یُظهر الکراهه فی وجهه و یعرض عنه حین التکلّم و یهجره، و یدلّ علیه الأخبار الدالّه علی تحریم الرضی بالحرام(۳) .

۱- (۶) حاشیه الإرشاد، زین الدین بن علی العاملی (الشهید الثانی)، ج۱، ص۵۰۶.

۲- (۷) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۷۵.

۳- (۸) کفایه الاحکام، المحقق السبزواری، ج۱، ص۴۰۵.

تفسیر چهارم: تنفر و کراهت قلبی به تحقق منکر و ترک معروف

در تفسیر قبل صرفا راضی نبودن (امر عدمی) برای صدق انکار قلبی کافی بود اما بنا بر این تفسیر شخص، علاوه بر آن باید کراهت و انزجار (امر وجودی) هم داشته باشد. در آینده عبارات دال بر این نظریه را ذکر خواهیم کرد.

تفسیر پنجم: ابراز عدم رضایت قلبی با رفتار

صرف کراهت در قلب و بدون اظهار مصداق امر و نهی نیست، بلکه باید آنچه (از عدم رضایت و تنفر) در قلب دارد را به وسیله رفتارهایی مانند قطع رفت وآمد و... (و نه امر و نهی لسانی و یا اعمال قدرت) ابراز و اظهار کند. مرحوم محقق کرکی در جامع المقاصد فرموده اند:

و الذی یقتضیه التحقیق هو أن یقال: إنّ الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر لا یعقل کونه بالقلب وحده، إذ لا یعد ذلک أمرا و لا نهیا، لا لغه و لا عرفا، إذ لا یعد من اعتقد ذلک آمرا و لا ناهیا، فوجوبه من هذا الباب لا یتجه، و إنما هو اعتقاد ذلک بالقلب من توابع الإیمان بجمیع ما جاء به النبی صلی اللّه علیه و آله فلا بد من اعتبار أمر آخر فی المرتبه الأولی بضمیمته یعد فی الأمر و النهی، و هو إظهار عدم الرضی بضرب من الإعراض، و إظهار الکراهه أو الهجران(۱) .

تفسیرششم: ابراز کراهت قلبی با رفتار

این نظریه هم مانند تفسیر سابق است با این تفاوت که در اینجا کراهت قلبی (ونه صرفا عدم رضایت) را با همان شکل گفته شده (یعنی با زبان بدن و چهره نه زبان گفتار یا اعمال قدرت) اظهار و ابراز نماید. حضرت آیت الله سیستانی درمنهاج الصالحین فرموده اند:

۱- (۹) جامع المقاصد فی شرح القواعد، عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، ج۳، ص۴۸۶.

الأولی: أن یأتی بعمل یظهر به انزجاره القلبی و کراهته للمنکر أو ترک المعروف ، کإظهار الانزعاج من الفاعل، أو الإعراض و الصد عنه، أو ترک الکلام معه، أو نحو ذلک من فعل أو ترک یدل علی کراهه ما وقع منه.(۱)

تفسیر هفتم: صرف ابراز عدم رضایت با رفتار (در عین رضایت قلبی)

ممکن است شخص آمر و ناهی حتی در نفس خود، از این منکر اشمئزاز هم نداشته باشد ولی وظیفه شرعی اش ابراز انزجار از این کار است.

بررسی عبارات دال بر این تفسیر و باقی بحث ان شاء الله در شنبه پیگیری خواهد شد.

۹۶/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

تفسیر هشتم: نفس اظهار کراهت۱

تفسیر نهم: بغض مرتکب معصیت۲

تفسیرهای ترکیبی۲

تفسیر دهم: اعتقاد به وجوب معروف و عدم رضایت نسبت به معصیت۲

تفسیر یازدهم: کراهت نسبت به معصیت و تصمیم بر انکار آن۲

تفسیر دوازدهم: اعتقاد به وجوب و دعا از درگاه خدا برای هدایت گناهکار۳

تفسیر سیزدهم: تضرع و عدم رضا و اعتقاد به قبح۴

تفسیر چهاردهم: انزجار قلبی و طلب۴

تفسیر مرتبه ی لسانی۴

تفسیر مرتبه ی یدی۵

موضوع: تفسیر مراتب قلبی و یدی /مفهوم شناسی مراتب /امر به معروف

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در تفاسیری بود که برای مرتبه ی قلبی بیان شده، هفت تفسیر بیان شد. از جمله شهید در «دروس» عدم رضایت قلبی را

تکلیفی جدا از امر به معروف دانسته بودند(۲) .

تفسیر هشتم: نفس اظهار کراهت

۱- (۱۰) منهاج الصالحین _ العبادات، السید علی السیستانی، ج ۱، ص ۴۲۰.

۲- (۱) این مطلب را در دروس نیافتیم. ر.ک. الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، محمد بن مکی (الشیهد الاول)، ج ۲، ص ۴۷.

تفسیر هشتم، نفس اظهار کراهت است اگرچه در قلبش کراهت نداشته باشد.

صاحب جواهر فرموده: «و ظاهر المنتهی و ما تسمعه من المتن أنه إظهار الکراهیه(۱) »، محقق در «شرائع» فرموده: «و یجب دفع المنکر بالقلب أولاـ کما إذا عرف أن فاعله ینزجر بإظهار الکراهیه و کذا إن عرف أن ذلک لا یکفی و عرف الاکتفاء بضرب من الإعراض و الهجر وجب و اقتصر علیه.(۲) » ، مرحوم احسایی هم فرموده: صورت خود را عبوسانه نشان بدهد. «و مراتب الإنکار فی الابتداء القلب کالمقاطعه، و إظهار الکراهیه، و تغییر عاده التعظیم و الملاقاه، و التعبیس فی الوجه(۳) .»

از فقهای معاصر هم مرحوم محقق حکیم در «منهاج الصالحین» فرموده اند: «الأولی: الإنکار بالقلب، بمعنی إظهار کراهه المنکر، أو ترک المعروف، إما بإظهار الانزعاج من الفاعل، أو الاعراض و الصد عنه، أو ترک الکلام معه، أو نحو ذلک من فعل أو ترک یدل علی کراهه ما وقع منه.»(۴) محقق خوئی هم همین را فرموده(۵) ، و شهیدصدر هم همین مطلب مرحوم حکیم را تقریر و امضا کرده است.

تفسیر نهم: بغض مرتکب معصیت

طبق تفسیر نهم، مرتبه ی قلبی این است که باید نسبت به عاصی بغض داشته باشد. فیض کاشانی در «مفاتیح الشرائع» فرموده:

«للإنکار مراتب: أولها بالقلب و هو أن یبغضه علی ارتکاب المعصیه(۶) ». در نسخه های دیگر، و در ادامه عبارت دیگری دارد به این تعبیر که «و هو البغض فی الله المأمور به فی السنه المطهره(۷) .» :یعنی این مرتبه از انکار قلبی همان وظیفه ای است که در روایات به عنوان حبّ و بغض فی الله از آن تعبیر شده است.

۱- (۲) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۷۵.

۲- (۳) شرائع الإسلام، جعفر بن الحسن بن یحیی (المحقق الحلّی)، ج ۱، ص ۳۱۲.

۳- (۴) الاقطاب الفقهیّه، ابن ابی جمهور الاحسایی، ج ۱، ص ۹۶.

۴- (۵) منهاج الصالحین (دارالتعارف)، سید محسن الطباطبایی الحکیم، ج ۱، ص ۴۸۹.

۵- (۶) منهاج الصالحین (مدینه العلم-قم)، سید ابوالقاسم خوئی، ج ۱، ص ۳۵۲.
۶- (۷) مفاتیح الشرائع، فیض کاشانی، ج ۲، ص ۵۶.
۷- (۸) مفاتیح الشرائع، فیض کاشانی، ج ۲، ص ۵۷.

تفسیرهای ترکیبی

برخی از فقها، برای تبیین مرتبه ی قلبی، چند عنصر را با هم ترکیب کرده اند:

تفسیر دهم: اعتقاد به وجوب معروف و عدم رضایت نسبت به معصیت

طبق این تفسیر، مرتبه ی قلبی، ترکیب از دو چیز است: اعتقاد به این که مأمور، واجب را ترک کرده، و ثانیاً در قلبش هم راضی به این کار نباشد. بعضی مثل علامه در «قواعد» عنصر عدم رضایت را به کراهت تغییر داده اند(۱)

تفسیر یازدهم: کراهت نسبت به معصیت و تصمیم بر انکار آن

طبق این تفسیر، مرتبه ی قلبی، دو عنصر دارد: کراهت داشتن نسبت به قبیحی که انجام شده، و این که عزم داشته باشد که هر وقت ممکن شد، امربه معروف کند. مرحوم ابوالصلاح حلبی فرموده اند: «فیقتصر علی ما یختص القلب من کراهیه القبیح و العزم علی إنکاره متی تمکن منه.(۲) ». از آنجائی که ایشان «قلب» را مرتبه ی اول قرارنداده است، به وسیله عبارت «فَیَقتصر» فرموده: باید این کارها را بکند، اگر نشد، باید اقتصار بر این وظیفه نماید.

تفسیر دوازدهم: اعتقاد به وجوب و دعا از درگاه خدا برای هدایت گناهکار

علاوه بر اعتقاد به وجوب یک واجب، می بایست از خدای متعال بخواهد تا زمینه هدایت تارک آن را فراهم آورد. مرحوم فاضل مقداد بنا بر تلقی جناب صاحب جواهر قائل به این نظریه هستند و میفرمایند «الاعتقاد بالوجوب و الحرمه، مع الابتهال إلی الله تعالی فی إهداء العاصی(۳) »، اما با مراجعه به تنقیح مرحوم فاضل مقداد در می یابیم که که اساسا ایشان مرتبه قلبی را در زمره مراتب امر و نهی قبول نداشته اند لکن میفرمایند اگر کسی بخواهد مرحله قلبی را بپذیرد، می بایست با ابتهال الی الله جمع نماید.

ص: ۲۰۳

۱- (۹) و یجبان بالقلب مطلقا، و أقله اعتقاد وجوب ما یترکه، و تحریم ما یفعله، و عدم الرضا به/ قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام ، حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی ، ج ۱، ص۵۲۵.

۲- (۱۰) الکافی للحلبی، أبو الصلاح الحلبی، ج۱، ص۲۷۱.

۳- (۱۱) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۷۶.

ایشان میفرماید بین اصحاب در تفسیر مراتب نهی از منکر اختلاف است. البته علامه در صدد حل این اختلاف و پایین آوردن آن تا حد یک نزاع لفظی بوده لکن اختلاف حقیقی است «للأصحاب فی ترتیب کیفیات الإنکار عبارات: ما قاله المصنف و اختاره العلامه عباره الشیخ یجب أولا باللسان ثم بالید ثم بالقلب عباره سلار و هو یترتب بالید أو لا فان لم یمکن فباللسان فان لم یمکن فبالقلب(۱) .»

ایشان در ضمن اولین اشکال (از مناقشات چهارگانه) به مرحوم علامه میفرمایند: اگرچه انکار قلبی تکلیفی مستقل از امر و نهی است لکن اما اگر خواستیم آنرا به امر به معروف الحاق و نهی از منکر الحاق نمائیم، باید لااقل این «ابتهال» را به آن اضافه کنیم چراکه به خاطر مشابهت امر به معروف ونهی از منکر با این کار (کراهت نفسانی با دعا برای محقق نشده معصیت) در غایت (محقق نشدن معصیت در خارج) میتوان با مسامحه به عنوان مرتبه ای از امر و نهی به شمار آورد

«و فیه نظر: أما أولا- فلان اعتقاد الوجوب لیس من الأمر و النهی فی شی ء، و التقسیم لمراتب الأمر و النهی فلا یکون القلب منهما. علی أن نقول: اعتقاد الوجوب لا- یکفی فی وظیفه القلب، بل وظیفته الابتهال الی اللّه بقلبه أن یوفق ذلک الشخص و یهدیه الی فعل المعروف و الانتهاء عن المنکر حتی یکون له مدخل فی الأمر و النهی و ان لم یکن منهما.»(۲) .

البته عده ای اشکال نموده اند که برای تصحیح این الحاق، میبایست اظهار کراهت بدان اضافه شود نه دعا و ابتهال از خداوند.

ص: ۲۰۴

۱- (۱۲) التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، حلّی، مقداد بن عبد اللّه سیوری ، فاضل مقداد، ج۱، ص۵۹۳.

۲- (۱۳) - همان.

تفسیر سیزدهم: تضرع و عدم رضا و اعتقاد به قبح

محقق اردبیلی در مجمع الفائده نهی از منکر قلبی را مرکب از سه رکن دانسته اند:

۱. اراده ایجاد معروف و ترک منکر

۲. عدم رضایت به تحقق معصیت

۳. اعتقاد به قبح نحقق معصیت

«و الحاصل ان المرتبه الأولی بالحقیقه، هو إظهار الکراهه علی النحو الذی تقدم: و یجب إراده إیجاد المعروف و ترک المنکر و عدم الرضا بعدم الأول و فعل الثانی بالقلب، مع اعتقاد قبحهما.(۱) »

تفسیر چهاردهم: انزجار قلبی و طلب

مرحوم امام در تحریرالوسیله فرموده اند: آمر و ناهی باید کاری کنند که دو مطلب فهمیده شود: یکی انزجار قلبی و دیگر اینکه از آن عاصی طلب کند که ترک معصیت نماید: «القول فی مراتب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ فان لهما مراتب لا یجوز التعدی عن مرتبه إلی الأخری مع حصول المطلوب من المرتبه الدانیه بل مع احتماله. المرتبه الأولی- أن یعمل عملا یَظهر منه انزجاره القلبی عن المنکر، و أنه طلب منه بذلک فعل المعروف و ترک المنکر(۲) » البته این کاری که باید بکند، مراتبی مانند چشم بستن، عبوسی، چهره د رهم کشیدن، روی برگرداند، ترک مراوده و... دارد: «و له درجات کغمض العین، و العبوس و الانقباض فی الوجه، و کالاعراض بوجهه أو بدنه، و هجره و ترک مراودته و نحو ذلک(۳) .»

نکته مهم اینکه با توجه به این طلب محقق شده در رفتار، الحاق آن به مراتب امر به معروف مسامحه هم ندارد.

۱- (۱۴) مجمع الفائده و البرهان، مقدس اردبیلی، ج۷، ص ۵۴۰.

۲- (۱۵) تحریر الوسیله، السید روح الله الموسوی الخمینی، ج ۱، ص ۴۷۶.

۳- (۱۶) تحریر الوسیله، السید روح الله الموسوی الخمینی، ج ۱، ص ۴۷۶.

اگرچه در مفهوم شناسی مراتب نهی از منکر قلبی به همین تعداد اکتفامی کنیم، اما با جستجو در عبارات فقها به تفاسیر دیگری هم پیدا شود. دیدن کلمات فقها بعضاً موجد سرنخ های جدیدی شده تا متفطّن مطالب تازه ای شویم.

تفسیر مرتبه ی لسانی

مرتبه ی لسانی معلوم است، ولی این مرتبه اصنافی از قبیل نصیحت و وعظ و امر و نهی دارد.

تفسیر مرتبه ی یدی

ید دو تفسیر دارد:

۱. امر و نهی به وسیله اعمال قدرت که مشهور همین معنی را در نظر گرفته اندو قهراً قائل به انواع و اصناف، و ترتّب در هر دو هستند.

۲. اسوه شدن و الگوسازی برای افراد مختلف با رعایت واجبات و ترک محرمات . مانند بانویی که در عین فعالیتهای اجتماعی و درسی مراعات حجاب و پوشش را می کند تا الگویی برای همسالان خود باشد. در جلسات گذشته شیخ طوسی را به عنوان قائل بدین تفسیر ذکر نمودیم. ایشان فرموده همین اولین مرحله امر به معروف ونهی از منکر است و اصلا تا این کار تاثیر دارد باید بدان اکتفاء نمود

برای بررسی این فصل ابتدا باید دو بحث را بررسی کنیم:

بحث اول این است که: امربه معروف آیا انواع دارد؟ مشهور فقها فرموده اند: بله انواعی دارد. به نظر صاحب مبانی منهاج الصالحین امر به معروف و نهی از منکر انواع ندارد و تنها یک نوع است؛ زیرا معنای امر و نهی روشن است و بر قلب با همه تفاسیرش نهی صادق نیست حتی اگر مظهری هم داشته باشد. نهی نسبت به مرتبه قلبی صحت سلب دارد. مثلاً اگر نذر کرده باشد که می خواهد هیچ وقت امر و نهی نداشته باشد، آیا با چهره در هم کشیدن، حنث نذر کرده است؟ فاضل مقداد هم مرتبه قلبی را از مراتب امر به معروف و نهی از منکر ندانست.

همچنین مرتبه یدی هم با هر دو تفسیرش امر و نهی نیست. لذا امر به معروف تنها منحصر در لسانی است و نوع دیگری ندارد.

بله؛ امر و نهی قلبی و یدی هر دو واجب هستند؛ اما نه به عنوان امر به معروف؛ بلکه ممکن است تکالیف دیگری باشند.

بحث دوم این است که: چند نوع است که ان شاء الله در جلسه بعدی پی خواهیم گرفت.

۹۶/۰۹/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

دلیل پنجم: طرق مختلف، تفصیل امربه معروف است۷

موضوع: امر به معروف/ مراتب/اصل تنویع امر به معروف/ استدراک از شرط هفتم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که: آیا مرتبه ی یـدی و قلبی هم از مراتب امربه معروف است و درنتیجه امربه معروف دارای انواعی است؟ یا این که امربه معروف نوع واحد است و مرتبه ی یدی و قلبی وظایف دیگری است؟

قبل از این که این بحث را ادامه بدهیم، مطلبی را از سابق استدراک می کنیم:

استدراکی ذیل شرط هفتم

شرط هفتمی که در وجوب امربه معروف بررسـی کردیم، این بود که معروف بایـد در حق مأمور منجَّز باشد، و در مواردی که منجَّز نیست و فاعل اجتهاداً یا تقلیداً معذور است، امربه معروفِ او واجب نیست.

ص: ۲۰۷

دلایل اشتراط

به دو دلیل هم استدلال کردیم:

دلیل اول: ناسازگاری وجوب امر به معروف با ترخیص صادر از سوی شارع

دلیل اول این بود که در موارد «عـدم تنجّز» شارع ترخیص داده پس کأنّ به معـذور فرموده: «اشـکالی نـدارد این معروف را در خـارج محقق نکنی»، این ترخیص، با این که به دیگران امرکنـد او را وادارکننـد معروف را در خارج محقق کنـد، شبیه تناقض است، پس به قرینه ی ترخیص شارع می فهمیم ادله ی امربه معروف شامل آنجا نمی شود.

دلیل دوم: سیره

دلیل دیگر هم «سیره» بود؛ سیره ی متشرعه بر این نیست که فقیهی که استفراغ وسع کرده را امربه معروف کنند که بر خلاف نظرش عمل کند. همچنین است مقلدین؛ وقتی عبادت مقلد این مرجع، به نظر مرجع دیگری باطل است، مقلدین این دو مرجع، همدیگر را نهی ازمنکر نمی کنند.

دلیل سوم: انصراف به خاطر عدم شمول غرض نسبت به مانحن فیه

ایـن را هـم به ماسـبق اضـافه کنیم که ادله ی امربه معروف از این مـوارد انصـراف دارد به خـاطر غرض از امربه معروف و نهی ازمنکر است که اقـامه ی واجبـات و ترک محرمات از اشـخاص است؛ در این موارد شارع اقامه ی معروف را از این اشخاصـی

که معذور هستند نمی خواهد، پس دلیلی نداریم که این غرضْ آنجا را دربربگیرد.

پس مجموعاً با اضافه کردن بیان امروز، سه دلیل آوردیم.

اشکال: وجوب تعلیم جاهل

قدیقال: این مطالبی که گفتیم، کأنّ با این روایت یحیی الطویل در کافی و خصال سازگار نیست: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يَحْيَى الطَّوِيلِ صَاحِبِ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ- بِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَّعِظُ أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ وَ أَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا.(۱)».

۱- (۱) الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج۵، ص ۶۰.

طبق این روایت، یکی از کسانی که واجب است امربه معروف بشوند، جاهل است تا یادبگیرد. ولی طبق شرط هفتم، جاهل، معذور است، پس چرا این روایت می فرماید: «امربه معروف بشود»؟

جواب سندی

یحیی الطویل در کتب رجال اگرچه جرح ندارد، ولی توثیق هم ندارد. کسانی که قائل به عدم اثبات وثاقت او هستند، مستریح هستند از این که جواب دلالی بدهند.

پاسخ از اشکال سندی

ولی ما این جواب را قبلاً نپذیرفتیم؛ به دو دلیل:

نقل ابن ابی عمیر

اولاً به نفس این سند اثبات می شود که ابن ابی عمیر از یحیی الطویل نقل کرده، پس مشمول شهادت عام شیخ می شود که: «ابن ابی عمیر لایُروی و لایُرسل إلا عن ثقه(۱) ».

شهادت مرحوم کلینی

ثانیاً این روایت در کافی شریف واردشده و ما گفتیم: روایات کافی شریف، به خاطر شهادت کلینی در مقدمه، حجت است ولو سند تمام نباشد.

جواب دلالی اول: امربه معروفِ در این روایت، به معنای مصطلح نیست

جواب دلالی، این است که امربه معروف مصطلحاتی دارد از جمله «جهاد در راه خدا»؛ همان که امام حسین سلا الله علیه فرمود: به خاطر امربه معروف برای جلوگیری از هدْم و اندراس اسلام قیام کرده اند، درحالی که قیام حضرت امربه معروف مصطلح نبود چون اثر نداشت. یکی دیگر از امربه معروف ها این است که به جاهل ها ارشادکنیم. کما این که یکی از اوصاف قرآن این است که: «یأمرهم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر»، پس به «ارشاد جاهل» هم بعضاً امربه معروف گفته می شود. پس این روایت، ناظر به معنای جامع امربه معروف است؛ قرینه اش هم عقلی است؛ غیرعالم و کسی که حکم را نمی داند، تکلیفی ندارد.

۱- (۲) العده فی اصول الفقه، شیخ طوسی، ج۱، ص۱۵۴.. سوت الطائفه بین ما یرویه محمد بن أبی عمیر، و صفوان بن یحیی، و أحمد بن محمد بن أبی نصر، و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عمن یوثق به و بین ما أسنده غیرهم، و لذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفردوا عن روایه غیرهم

سؤال: نسبت بین این معانی امربه معروف چیست؟

پاسخ: اگر تباین باشد، اشکالی دارد؟! مثل جهاد که معانی مختلفی دارد.

جواب دلالی دوم: مقصود، جاهل مقصر است

جواب دلالی دیگر این است که بگوییم: مقصود از «جاهل» در این روایت، جاهل مقصر است، نه جاهل قاصر. جاهل مقصر، ولو جاهل است، ولی چون عن تقصیر است و مراعات وظیفه ی خودش را نکرده است، پس معروف در حق او منجَّز است و درنتیجه شرط هفتم را دارد و امربه معروف او واجب است؛ مانند کسی که با این که اعلم را می شناسد، از غیراعلم تقلیدمی کند، چنین کسی در عملی که تقلیداً اشتباه انجام می دهد، معذور نیست و تکالیف در حقش منجز است. یا مثل کسی که در شبهات حکمیه قبل الفحص برائت جاری کرده، ولو جاهل است، ولی چون مراعات وظیفه ی خودش را نکرده، پس معروف در حق او منجز است و امربه معروف او واجب است.

ادامه ی فصل ششم

خلاصه ی دلایل انواع متعدده داشتن امربه معروف

برای اثبات نوع واحد، یک دلیل آوردیم؛ ظهور امرونهی در امر و نهی لسانی. در پاسخ به آن دلیل، چهار جواب دادیم، به عبارت دیگر: چهار دلیل آوردیم بر اثبات این مطلب که مرتبه ی یدی و قلبی هم امربه معروف است.

دلیل اول که صاحب جواهر فرموده بود، این بود که معنای لغوی امر، «حمل الغیر» است، بنابراین مرتبه ی یدی و مرتبه ی قلبی طبق تفاسیری که «اظهار» جزئی از آن بود نیز حمل الغیر و امر درنتیجه است.

دلیل دوم این بود که اگرچه معنای لغوِی امرونهی شامل مرتبه ی یدی و قلبی نمی شود، ولی به قرینه ی غرض شارع می فهمیم امرونهی ای که در ادله ی امربه معروف واردشده، در معنایی اوسع از معنای لغوی استعمال شده و مرتبه ی یدی و قلبی، داخل در معنای مستعملٌ فیه است.

دلیل سوم این بود که اگرچه امرونهیِ مأموربه در ادله ی امربه معروف، نه به مفهوم لغوی شامل مرتبه ی یـدی و قلبی می شود و نه به معنای مستعملٌ فیه، ولی به قرینه ی غرض شارع می فهمیم که مرتبه ی یدی و قلبی هم همان مناط امربه معروف لسانی را محقق می کند.

دلیـل چهـارم این بود که وقـتی غرض شـارع را فهمیـدیم، صـرف نظر از ادله ی امربه معروف، چون مرتبه ی یـدی و قلـبی هم محقِّق غرض شارع است، پس این مراتب هم واجب است.

در دلیل چهارم می گوییم: همانطور که امتثال اوامر مولا واجب است عقلاً، تحصیل غرض مولا هم واجب است. و ما می دانیم غرضش این است که معروف محقق بشود، پس باید این غرض را محقق کنیم ولو از راه های غیرلسانی. اگر هم فقها مراتبی را می فرمایند، از این باب است که طرق تحقق غرض را می فرمایند. پس «امربه معروف، مراتبی دارد.» مثل «زید قائمٌ ابوه» است؛ یعنی اگر این مراتب را به امربه معروف نسبت می دهیم، این مراتب درواقع برای «غرض» است. اما چون امربه معروف زیاد در کلام شـارع به کـار برده شـده، دأب بر این شـده که بگوینـد: «امربه معروف دارای انواعی است»، درحالی که درواقع محصِّل غرض است که دارای انواعی است.

سؤال: دلیل سوم چه فرقی با دلیل چهارم دارد؟

پاسخ: جواب سوم این بود که امربه معروف لسـانی که در لسان روایات آمـده، موضوعیت نـدارد، از باب مثال است. در دلیل چهـارم می گوییم: با توجه به این که از ادله ی امربه معروف غرض شارع را می فهمیم، می فهمیم که ولو امربه معروف لسانی موضوعیت داشته باشد، ولی مراتب دیگر هم محصِّل غرض شارع است.

فقهـای عرفی اینها را خیلی راحت متوجه می شونـد و فتوامی دهنـد. کسـی که خیلی فکر فلسـفی دارد، می گویـد: بیش از این نمی توانیم بگوییم. این تفاوت ها، به خاطر همین تفاوت در فهم عرفی است. خوب است انسان اینها را خلط نکند.

ص: ۲۱۱

مناقشه در سه دلیل اخیر

تمامیت جواب های دوم و سوم و چهارم، توقف دارد بر این که بدانیم غرض شارع این است که اقامه ی معروف بشود علی الاطلاق. ما فی الجمله می دانیم غرضش تحقق معروف است؛ کما این که در کلمات خودش هم آمده:

«إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ فَرِیضَهٌ عَظِیمَهٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ(۱) .»

یا «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ سَبِیلُ الْأَنْبِیَاءِ وَ مِنْهَاجُ الصُّلَحاءِ فَرِیضَهٌ عَظِیمَهٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَ تَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ وَ تَحِلُّ الْمَکَاسِبُ وَ تُرَدُّ الْمَظَالِمُ وَ تُعْمَرُ الْأَرْضُ وَ یُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ یَسْتَقِیمُ الْأَمْرُ(۲) ».

به حسَب این نقل امیرالمؤمنین فرمودند خداوند متعال ابتدا امربه معروف را فرمودند: «وَ قَالَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ- بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ- یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ -فَبَدَأَ اللَّهُ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ- فَرِیضَهً مِنْهُ لِعِلْمِهِ بِأَنَّهَا إِذَا أُدِّیَتْ وَ أُقِیمَتِ- اسْتَقَامَتِ الْفَرَائِضُ کُلُّهَا(۳) .»؛ پس غرض شارع، استقامه ی فرائض است.

«وَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ رَفَعَهُ إِلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا أَقَرَّ قَوْمٌ بِالْمُنْکَرِ بَیْنَ أَظْهُرِهِمْ لَا یُغَیِّرُونَهُ- إِلَّا أَوْشَکَ أَنْ یَعُمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْ عِنْدِهِ(۴) .»؛ پس غرض شارع، تغییرالمنکر است.

«عَنْ جَدِّهِ قَالَ کَانَ یُقَالُ لَا یَحِلُّ لِعَیْنٍ مُؤْمِنَهٍ تَرَی اللَّهَ- یُعْصَی فَتَطْرِفَ حَتَّی تُغَیِّرَهُ.(۵) »؛ حلال نیست چشمش را روی هم بگذارد تا این که عصیان خدا را تغییربدهد.

ص: ۲۱۲

۱- (۳) الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج۵، ص۵۵.

۲- (۴) الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج۵، ص۵۵.

۳- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۰، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۴- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۰، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۵- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۲۵، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

پس مـا غرض شـارع را فی الجمله می دانیم که تحقق معروف در خـارج است، امـا آیا مطلقاً در تمام شـرایط غرض شارع فقط همیـن است؟! از این که شـارع شـرایطی برای امربه معروف گذاشـته، می فهمیم که در مقـام بیـان غرضـش به جمیـع حـدود و ثغورش نیست، بلکه در مقـام بیان تکالیف است. پس ما راهی نـداریم برای کشف غرض بلا تقییـد و خصوصـیهٍ. بنابراین نمی تـوانیم از این راه به دست بیـاوریم که غرض شـارع «تحقـق معروف» است و آن غرض از هر طریقی ولـو غیرلسـانی محقـق می شود.

اشـکال: اگر مـا غرض شارع از وجوب امربه معروف را نمی دانیم، پس چطور شـما در ابتـدای این جلسه غرض شارع را سـبب انصراف ادله ی امربه معروف از شخص معذور قراردادید؟![(۱)]

پاسـخ: آنجا گفتیم: عرف تناسب نمی بینـد بین این که شارع از طرفی به معـذور ترخیص داده واجبش را ترک کند، با این که از طرف دیگر به دیگران امرکنـد که او را به انجـام آن تکلیف وادارکننـد، لـذا این عـدم تناسب باعث انصـراف می شود. پس آنجا همین که عرف فی الجمله غرض شارع را تشـخیص داد و سـپس احساس عدم تنافی کرد، کافی است برای انصـراف ادله ی امربه معروف از شخص معذور. لکن اینجا می گوییم غرض را در حدی نمی دانیم که بفهمیم: «شارع انجام معروف را از ما خواسته، از هر راهی که باشد ولو غیرلسانی.».

دلیل پنجم: طرق مختلف، تفصیل امربه معروف است

راه پنجم این است که مراجعه ی به روایـات در این بـاب، به ما نشان می دهـد که مقصود از امربه معروف، یک معنای جامعی اسـت؛ از روایـات مختلفـه بـه دست می آوریم که روایـات مختلفی که مراتب امربه معروف را گفته انـد، تفصـیل همـان «مروا بـالمعروف» است. مثـل این که یـک جـا فرموده: «آب مطهِّر است» یـک جـا فرموده: «شـمس مطهِّر است» یـک جای دیگر هم فرموده: «مشـی مطهر است»، و هکذا بقیه ی مطهراتی که در شـریعت وجود دارد، اینها تفاصـیل همان «طهِّروا» است. در مانحن فیه هم از این مجموعه روایـاتی که إن شـاءالله می خوانیمش، می فهمیم که می خواهـد همان «مروا بالمعروف» را تفسـیرکند و توضیح بدهد. پس امربه معروف، جامعی است که می تواند انواعی داشته باشد.

۱- (۸) - این پرسش و پاسخ، بعد از کلاس انجام شد.

۹۶/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر به معروف /مراتب امربه معروف/ بررسی صدق امربه معروف بر مرحله قلبی و یدی / روایات باب سوم

خلاصه مباحث گذشته:

چهار دلیل برای صحت تنویع امر به معروف به سه مرحله بیان شد. که از میان آنها وسیع بودن معنای امر و نهی از مرتبه لسانی مورد پذیرش قرار گرفت. دلیل پنجم این بود که با مراجعه به روایات باب در می یابیم که غرض شارع از امر و نهی یک معنای جامع و جنسی است که در برگیرنده انواع سه گانه میباشد.

مثلاً شارع فرموده است از نجس خود را تطهیر نمایید. بعد در جایی گفته است «آب مطهِّر است»؛ جای دیگر شمس را مطهر بیان کرده است؛ جای دیگری فرموده «مشی مطهر است»، و باقی مطهرات را هم همین گونه بیان کرده است. عرف اینها را تفاصیل همان «طهِّروا» می داند و آنها را احکام جدیدی نمی بیند. در بحث ما نیز امر و نهی کن یک معنای جامعی است که انواع و تفاصیلی دارد.

بررسی روایات وسائل الشیعه

مرحوم صاحب وسائل چند باب به امر به معروف اختصاص داده که میتواند به معنوان دلیل بر این مدعا قرار گیرد.

باب سوم: بَابُ وُجُوبِ الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ بِالْقَلْبِ ثُمَّ بِاللِّسَانِ ثُمَّ بِالْيَدِ وَ حُكْمِ الْقِتَالِ عَلَى ذَلِكَ وَ إِقَامَهِ الْحُدُودِ(۱)

باب پنجم: بَابُ وُجُوبِ إِنْكَارِ الْمُنْكَرِ بِالْقَلْبِ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَ تَحْرِيمِ الرِّضَا بِهِ وَ وُجُوبِ الرِّضَا بِالْمَعْرُوفِ(۲)

۱- (۱) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۳۱.
۲- (۲) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۳۷.

باب ششم: بَابُ وُجُوبِ إِظْهَارِ الْكَرَاهَهِ لِلْمُنْكَرِ وَ الْإِعْرَاضِ عَنْ فَاعِلِهِ(۱)

باب هفتم: بَابُ وُجُوبِ هَجْرِ فَاعِلِ الْمُنْكَرِ وَ التَّوَصُّلِ إِلَى إِزَالَتِهِ بِكُلِّ وَجْهٍ مُمْكِنٍ(۲)

ظاهر کلام ایشان و این نوع تبویب این است که اینها انواع امر به معروف و نهی از منکر هستند نه اینکه به شکل اتفاقی در کنار هم و با این عنوان منظم شده باشند

پس حتی با فرض پذیرش اینکه معنای عرفیِ امربه معروف، مرتبه ی لسانی است، اصطلاح امربه معروف، به کمک این روایات، مثل یک حقیقت شرعیه می شود.

باب سوم: وجوب الامر و النهی بالقلب ثم باللسان ثم بالید

روایت اول

روایت اول: جابر از امام باقر علیه السلام نقل می کند که حضرت فرمودند: «فَأَنْكِرُوا بِقُلُوبِكُمْ- وَ الْفِظُوا بِأَلْسِنَتِكُمْ- وَ صُكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ- وَ لَاتَخَافُوا فِي اللَّهِ لَوْمَهَ لَائِمٍ- فَإِنِ اتَّعَظُوا وَ إِلَى الْحَقِّ رَجَعُوا- فَلَا سَبِيلَ عَلَيْهِمْ- إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ- وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ- أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ- هُنَالِكَ»: یعنی آن جایی که ظلم می کنند، «فَجَاهِدُوهُمْ بِأَبْدَانِكُمْ، وَ أَبْغِضُوهُمْ بِقُلُوبِكُمْ»: این، همان مرتبه ی قلبی است طبق تفسیر به «بغض فی القلب». «غَيْرَ طَالِبِينَ سُلْطَاناً، وَ لَا بَاغِينَ مَالًا، وَ لَا مُرِيدِينَ بِالظُّلْمِ ظَفَراً، حَتَّى يَفِيئُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ وَ يَمْضُوا عَلَى طَاعَتِهِ.(۳) »: مقصودتان اطاعت امر خدا و نه چیره شدن بر آنها باشد.

اینها توضیح امر به معروف و بیان مصداقهای آن هستند نه تکالیف مستقل والا باید میفرمود امر به معروف کنید و بعد میفرمود با قلب و ید هم انکار کنید و دیگر امور. پس از دیدگاه عرف همین عدم ذکر عنوان امر به معروف به شکل مستقل آن هم در

جایی که باید تمام خصوصیات ر ابیان کنند قرینه است بر اینکه حضرت در مقام بیان مصداق آن امر به معروف و حمل شائع آن هستند. مضاف بر اینکه حضرت بعد از فاء تفریع این سه نوع را در کنار هم بیان میکنند

ص: ۲۱۵

۱- (۳) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۴۳.

۲- (۴) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۴۴.

۳- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۱، أبواب ابواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۳، ح۱، ط آل البیت.

البته این روایت در وسائل تقطیع شده است. در فقره های قبلی روایت که در کافی نقل شده است، عنوان امر به معروف و نهی از منکر ذکر شده است و متفرع بر آن مطالب فوق بیان شده است.

نکته دیگر اینکه این روایت اگرچه با مشکل ارسال(۱) ، و توثیق نشدن برخی روات مانند «ابی عصمه قاضی مرو» روبروست؛ اما وجود در کافی شریف برای پذیرش سند آن کافی خواهد بود.

روایت دوم

روایت دوم هم از کافی شریف است؛ همان روایتی است که دیروز هم خواندیم: «وَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يَحْيَى الطَّوِيلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا جَعَلَ اللَّهُ بَسْطَ اللِّسَانِ وَ كَفَّ الْيَدِ- وَ لَكِنْ جَعَلَهُمَا يُبْسَطَانِ مَعاً وَ يُكَفَّانِ مَعاً.(۲) ». اینطور نیست که خدا بسط لسان را اجازه داده باشد که امربه معروف لسانی کنید ولی دست ها را بسته باشد؛ به عبارت دیگر اینگونه نیست که در جایی صرفا وظیفه ما لسانی باشد بلکه اینها با هم هستند؛ هر جا اجازه ی کار لسانی داده، کار یدی را هم اجازه داده است. البته این روایت دلالت ندارد، اشاره و ایما دارد؛ ممکن است خدا بسط لسان را از باب «امر به معروف» قرار داده باشد و در کنارش وظیفه دیگری هم از باب بسط ید قرار داده باشد؛ مثل این است که خدای متعال در کنار وجوب فریضه، نافله را هم مستحب کرده باشد؛ اما از دو باب مختلفند.

روایت چهارم

۱- (۶) «بعض اصحابنا» در ابتدای سند.

۲- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۱، أبواب الأمر و النهی و ما يناسبهما، باب۳، ح۲، ط آل البیت.

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَنْ تَرَکَ إِنْکَارَ الْمُنْکَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ (وَ يَدِهِ)- فَهُوَ مَيِّتٌ بَيْنَ الْأَحْيَاءِ فِی کَلَامٍ هَذَا خِتَامُهُ»(۱) . اگرچه اسناد این روایت، جزمی است لکن صرفا درباره ی نهی ازمنکر است و دلالت نمی کند بر سه مرحله ای بودن امر به معروف نمی کند، مگر اینکه ترک معروف را نیز منکر به شمار آوریم

روایت پنجم

عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ لِمَ سُمِّیَ الْحَوَارِيُّونَ الْحَوَارِيِّينَ- فَقَالَ أَمَّا عِنْدَ النَّاسِ إِلَی أَنْ قَالَ- وَ أَمَّا عِنْدَنَا فَسُمُّوا الْحَوَارِيُّونَ الْحَوَارِيِّينَ- لِأَنَّهُمْ کَانُوا مُخْلِصِينَ فِی أَنْفُسِهِمْ- وَ مُخَلِّصِينَ لِغَيْرِهِمْ مِنْ أَوْسَاخِ الذُّنُوبِ- بِالْوَعْظِ وَ التَّذْکِيرِ الْحَدِيثَ.(۲)

چرا اصحاب حضرت عیسی را حواریون نامیدند؟ چون مخلَص بودند و مخلِص؛ هم خودشان پاک شده بودند، و هم دیگران را پاک می کردند؛ به وسیله ی وعظ و تذکردادن و نفرموده با امر به معروف و نهی از منکر! حال آنکه امر به معروف وسیله غالبی و تکلیفی در طول تاریخ است. فلذا برای معرفی به عنوان عامل طهارت و پاکی اولویت داشت که ذکر گردد. پس معلوم میشود موعظه و تذکیر مصداق امر ونهی است؛ مثل این است که مثلاً کسی همه ی معاصی را ترک می کند، شما در مقام تعریف از او بگویید: «کم می خوابد». پس این که خداوند اولی بالذکر را ترک کرد، معلوم می شود که وعظ و تذکیر هم از مصادیق امربه معروف است.

ص: ۲۱۷

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۲، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۳، ح۴، ط آل البیت.

۲- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۲، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۳، ح۵، ط آل البیت.

نکته: اگرچه در این روایت اشاره ای به مرحله قلبی و یدی نشده است؛ اما همین که (ولو به ضمیمه روایات دیگر) روایت حصر امر به معروف و نهی از منکر را در خصوص امر و نهی نمی داند و وعظ را هم ذکر کرده است، برای استدلال (عدم اراده خصوص امر لسانی از امر به معروف) مفید است.

روایت ششم

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَیُّمَا نَاشِئٍ نَشَأَ فِی قَوْمِهِ ثُمَّ لَمْ یُؤَدَّبْ عَلَی مَعْصِیَةٍ- کَانَ اللَّهُ أَوَّلَ مَا یُعَاقِبُهُمْ بِهِ- أَنْ یَنْقُصَ فِی أَرْزَاقِهِمْ.(1)

این روایت را به دو شکل میتوان قرائت نمود:

اگر «یؤدِّب» و با صیغه معلوم بخوانیم، به این معنی است که: کسی که در گروه و قومی زندگی کند و ولی آنها را نسبت به معاصی شان تادیب نکند و بی تفاوت باشد، اولین عقابی که از سوی خدا می آید گرانی و کمبود مایحتاج و ... است.(2)

اگر «یؤدَّب» و به صیغه مجهول بخوانیم، به این معنی است که: کسی که در یک گروهی زندگی می کند و بر معصیت هایش تربیت نمی شود و اطرافیان کاری به اصلاح او ندارند، خداوند از ارزاق شان کم می کند. احتمال اول با تعبیر «نشأ فی قوم» سازگارتر است.

وجه استدلال این است که تادیب کردن منحصر در صرف گفتار نیست بلکه از اخم کردن و امر و نهی و توبیخ گرفته تا اعمال ضرب و زور از جمله مصادیق تادیب هستند. پس میتوان گفت این تعبیر تادیب، به جای امر و نهی است در نتیجه میتوانیم بگوئیم که امر ونهی یک معنای جامعی دارد که میتواند مصادیق گسترده ای را شامل شود

ص: ۲۱۸

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۳، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۳، ح۶، ط آل البیت.

۲- (۱۱) خیلی از کمبودهای جامعه ی امروز ما، ممکن است به خاطر همین گناهان باشد.

روایت هشتم

قَالَ إِنِّی سَمِعْتُ عَلِیّاً ع یَقُولُ یَوْمَ لَقِینَا أَهْلُ الشَّام أَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ إِنَّهُ مَنْ رَأَی عُدْوَاناً یُعْمَلُ بِهِ- وَ مُنْکَراً یُدْعَی إِلَیْهِ فَأَنْکَرَهُ بِقَلْبِهِ فَقَدْ سَلِمَ وَ بَرِئَ- وَ مَنْ أَنْکَرَهُ بِلِسَانِهِ فَقَدْ أُجِرَ- وَ هُوَ أَفْضَلُ مِنْ صَاحِبِهِ- وَ مَنْ أَنْکَرَهُ بِالسَّیْفِ لِتَکُونَ کَلِمَةُ اللَّهِ الْعُلْیَا- وَ کَلِمَةُ الظَّالِمِینَ السُّفْلَی- فَذَلِکَ الَّذِی أَصَابَ سَبِیلَ الْهُدَی- وَ قَامَ عَلَی الطَّرِیقِ- وَ نَوَّرَ فِی قَلْبِهِ الْیَقِینُ.(۱)

در جریان حادثه صفین امیرالمؤمنین فرمودند که هر کس با دیدن یک معصیت ، حداقل آن را در قلب انکار کند، سلامت خواهد بود. اگر با زبان انکار کند اجر دارد. اگر هم وارد میدان شده و اقدام عملی کند چه ها خواهد شد. سلامت در اینجا یعنی خودش از نظر عقاید و... سلامت میماند اما دلالتی ندارد که واجبی را هم ترک نکرده باشد. به عبارت دیگر سلامت ماندن از منکر قلبی نافی وجوب انکار لسانی نخواهد بود.

در این روایت هم سه مرتبه و حالت تصویر شده است؛ چون در موضوعی که امربه معروف واجب است، حضرت بدون نام بردن از امربه معروف، سه مرتبه ی قلبی، لسانی و یدی را به عنوان وظیفه بیان می فرمایند.

روایت نهم

«قَالَ الرَّضِیُّ وَ قَدْ قَالَ ع فِی کَلَامٍ لَهُ یَجْرِی هَذَا الْمَجْرَی فَمِنْهُمُ الْمُنْکِرُ لِلْمُنْکَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ یَدِهِ- فَذَلِکَ الْمُسْتَکْمِلُ لِخِصَالِ الْخَیْرِ»: این آدم همه ی خصال خیر را دارد. «وَ مِنْهُمُ الْمُنْکِرُ بِلِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ التَّارِکُ بِیَدِهِ- فَذَلِکَ مُتَمَسِّکٌ بِخَصْلَتَیْنِ مِنْ خِصَالِ الْخَیْرِ- وَ مُضَیِّعٌ خَصْلَةً»: یک خصلت خیر را تضییع کرده، ولی دو خصلت خیر دیگر را تحصیل کرده. «وَ مِنْهُمُ الْمُنْکِرُ بِقَلْبِهِ وَ التَّارِکُ بِیَدِهِ وَ لِسَانِهِ- فَذَلِکَ الَّذِی ضَیَّعَ أَشْرَفَ الْخَصْلَتَیْنِ مِنَ الثَّلَاثِ- وَ تَمَسَّکَ بِوَاحِدَةٍ»: متمسک به یک خصلت شده، ولی دو خصلت اشرف لسان و ید باشد را رهاکرده است. «وَ مِنْهُمْ تَارِکٌ لِإِنْکَارِ الْمُنْکَرِ بِلِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ وَ یَدِهِ- فَذَلِکَ مَیِّتُ الْأَحْیَاءِ»: کسی که همه ی این خصال ثلاث را کنار گذاشته، میّتی بین احیاست. «وَ مَا أَعْمَالُ الْبِرِّ کُلُّهَا وَ الْجِهَادُ فِی سَبِیلِ اللَّهِ- عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ- إِلَّا کَنَفْثَةٍ فِی بَحْرٍ لُجِّیٍّ»: یعنی اثر سایر اعمال خیر حتی جهاد، نسبت به امربه معروف، مثل یک چیز کوچکی است در بحر لجّی؛ چون اثر اقامه ی فرائض در امربه معروف بیشتر و همگانی تر است؛ چون امربه معروف در همه جا و همه ی ساعات و مقابل همه ی گناهان واجب است، به خلاف جهاد. این ذیل در مقام مقایسه ی آنچه گفته شده با سایر واجبات و اهمیت والای آن است، از آنچه گفته شده، با عنوان جامع «امربه معروف» یادکرده است، پس حضرت در این ذیل می خواهند بفرمایند: «سه مرتبه ای که گفتم، مراتب امربه معروف است.» و لذا دلالت این روایت، از قبلی ها واضح تر است. «وَ إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ- لَایُقَرِّبَانِ مِنْ أَجَلٍ وَ لَا یَنْقُصَانِ مِنْ رِزْقٍ- وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِکَ کَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ.»(۲)

۱- (۱۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۳، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۳، ح۸، ط آل البیت.

۲- (۱۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۴، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۳، ح۹، ط آل البیت.

روایت دهم

«إِنَّ أَوَّلَ مَا تُغْلَبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْجِهَادِ- الْجِهَادُ بِأَيْدِيكُمْ ثُمَّ بِأَلْسِنَتِكُمْ ثُمَّ بِقُلُوبِكُمْ- فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِقَلْبِهِ مَعْرُوفاً- وَ لَمْ يُنْكِرْ مُنْكَراً- قُلِبَ فَجُعِلَ أَعْلَاهُ أَسْفَلَهُ.»(۱)

شاید مراد از عبارت "اول ما تغلبون علیه" این باشد که اولین جهادی که به خاطر تبلیغات دشمنان از آن دست میکشید ، امر به معروف بـا هر سه مرتبه آن است. واقعیت هم همین است بسـیاری از متشرعه در بـاقی امورشـان دقت دارنـد ولی در این مورد کوتاهی می کنند.

به حسَب این روایت شریف، کسـی که معروف را نشـناسد و منکر را در قلب خود انکـار نکنـد، در آخرت بـا حالتی وارونه و تحقیرآمیز محشور میشود و چه بسا این تحقیر از باقی عذابها دردناکتر باشد.

روایت دوازدهم

الْإِمَامُ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيُّ ع فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ آبَائِهِ عَنِ النَّبِيِّ ص فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَقَدْ أَوْحَى اللَّهُ إِلَى جَبْرَئِيلَ وَ أَمَرَهُ- أَنْ يَخْسِفَ بِبَلَدٍ يَشْتَمِلُ عَلَى الْكُفَّارِ وَ الْفُجَّارِ- فَقَالَ جَبْرَئِيلُ يَا رَبِّ أَخْسِفُ بِهِمْ- إِلَّا بِفُلَانٍ الزَّاهِدِ لِيَعْرِفَ مَا ذَا يَأْمُرُهُ اللَّهُ فِيهِ- فَقَالَ اخْسِفْ بِفُلَانٍ قَبْلَهُمْ فَسَأَلَ رَبَّهُ- فَقَالَ يَا رَبِّ عَرِّفْنِي لِمَ ذَلِكَ وَ هُوَ زَاهِدٌ عَابِدٌ- قَالَ مَكَّنْتُ لَهُ وَ أَقْدَرْتُهُ- فَهُوَ لَايَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ- وَ لَايَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ- وَ كَانَ يَتَوَفَّرُ عَلَى حُبِّهِمْ فِي غَضَبِي- فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَكَيْفَ بِنَا- وَ نَحْنُ لَانَقْدِرُ عَلَى إِنْكَارِ مَا نُشَاهِدُهُ مِنْ مُنْكَرٍ- فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ- وَ لَتَنْهُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ- أَوْ لَيَعُمَّنَّكُمْ عَذَابُ اللَّهِ- ثُمَّ قَالَ مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَراً- فَلْيُنْكِرْ بِيَدِهِ إِنِ اسْتَطَاعَ- فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ- فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ- فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لِذَلِكَ كَارِهٌ.(۲)

۱- (۱۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۳، ص۱۳۴، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۳، ح۱۰، ط آل البیت.

۲- (۱۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۴، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۳، ح۱۲، ط آل البیت.

طبق این روایت عابدی که قدرت بر انکار داشته ولی این کار را نکرده استحقاق عقاب بیشتری نسبت به معصیت کاران دارد.

پیامبر به حسب این نقل، در مقامی که امربه معروف واجب است، می فرمایند: انکار بالید کند، اگر نتوانست انکار به لسان کند، و اگر نتوانست کافی است که در قلبش کاره باشد. پس در جایی که امربه معروف واجب است، حضرت مراتب مختلف امربه معروف را به عنوان وظیفه ی ما فرمودند، پس این مراتب، مرابت امربه معروف است. البته این روایت، در ترتیب، برعکس مشهور است و از یدی شروع می شود.

اینها روایاتی از باب سوم بود، باید روایات باب پنج و شش و هفت را هم مورد بررسی قرار دهیم.

۹۶/۱۰/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

باب چهارم: وجوب تغییر منکر۱

روایت اول: تعذیب عامّه به ذنب خاصّه۱

روایت بعدی از عقاب الاعمال:۲

روایت سوم: تغییر منکر۳

باب پنجم: وجوب انکار منکر بالقلب۳

روایت هشتم: زمانی که قلب مؤمن ذوب می شود۳

روایت هفدهم: انکار مهم است۳

باب ششم: وجوب اظهار کراهت۴

روایت اول۴

روایت دوم۴

موضوع: بررسی صدق امربه معروف بر مرحله قلبی و یدی / روایات باب سوم /مراتب امر به معروف /امر به معروف

خلاصه مباحث گذشته:

پنجمین دلیلِ تنویع امر به معروف، استعمال آن در معنایی جامع به مدد روایات بود و گفتیم: در باب مواجهه با منکرات، شارع تعبیرات مختلفی فرموده است؛ گاهی فرموده است تغییربدهید، گاهی فرموده: تغیّرکنید، گاهی فرموده تأنیت (ملامت شدید)

کنیـد، گاهی فرموده تأذیب کنیـد و بیازارید، گاهی فرموده تعزیل کنید که همان ملامت شدید است، سـپس فرموده اگر نتیجه نگرفتیـد، از این افراد فاصـله بگیرید. ما باید مجموع این روایات را بخوانیم ببینیم، روایات باب سوم را خواندیم، امروز روایات باب چهارم را می خوانیم:

ص: ۲۲۱

باب چهارم: وجوب تغییر منکر

روایت اول: تعذیب عامّه به ذنب خاصّه

«عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّبُ الْعَامَّهَ بِذَنْبِ الْخَاصَّهِ- إِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّهُ بِالْمُنْكَرِ سِرّاً- مِنْ غَيْرِ أَنْ تَعْلَمَ الْعَامَّهُ- فَإِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّهُ بِالْمُنْكَرِ جِهَاراً- فَلَمْ تُغَيِّرْ ذَلِكَ الْعَامَّهُ- اسْتَوْجَبَ الْفَرِيقَانِ الْعُقُوبَهَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.»(۱) . امیرالمؤمنین می فرماینـد: خداونـد همه را به خاطر گناه یک عـده عـذاب نمی کنـد اگر آن عـده مخفیانه گناه می کننـد، مگر جایی که عموم مردم فهمیـده باشـند که آن عـده دارنـد آن گناه را انجام می دهند و آن گناه شان را تغییرنداده باشـند؛ در این صورت، هم آن عـده مسـتوجب عـذاب هسـتند و هم عموم مردم که نسـبت به آن گناه ساکت بوده انـد. از این روایت مبارکه استفاده می کنیم که پس آنچه مهم است، «تغییر» است به هر نوعی که باشد. ؛

اللهم الاـ أن یقـال که از این روایت، اصـل «تغییر» فهمیـده می شود، نه کیفیت آن؛ کما این که اگر فرمود: «صل»، در مقام بیان کیفیت صـلات نبوده است. اینجا هم فرموده: «تغییربدهد»، اما چطور تغییربدهد؟ امر و نهی کند؟ یا بزنند و حبس کند؟ در مقام بیان این مقدار از وظیفه ی ما نیست.

البته اگر شارع امری یا نهی ای داشت و راهکار خاصـی بیان نکرد و در جای دیگری هم توضـیح نداد، وظیفه ی ما در کیفیت امتثـال آن امر و نهی را به اطلاـق آن کلاـمش واگـذارکرده است؛ مثلاـ اگر فرموده: «اغسـلوا ثوبکم من ابوال ما لایؤکل» ولی شیوه ی خاصی برای «شستن» بیان نفرمود، پس شیوه اش را به عهده ی ما گذاشته است.

ص: ۲۲۲

۱- (۱) - وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۶، أبواب الاـمر بالمعروف و النهی عن المنکر و مایناسـبهما، باب۴، ح۱، ط آل البیت.

ولی مانحن فیه، از این قبیل نیست؛ چون در کیفیت امربه معروف، روایات بسیاری داریم. پس نمی توانیم برای کفایت امربه معروف غیرلسانی و درنتیجه اثبات انواع مختلف داشتن، به اطلاق یک روایت تمسک کنیم.

ما نمی خواهیم به اطلاق یک روایت تمسک کنیم، بلکه می خواهیم مجموع ادله را ببینیم: لسان این ادله آیا در مقام بیان مصادیق امربه معروف است؟ آیا امربه معروف، همان تغییردادن است؟ یا وظایف غیرلسانی وظایف دیگری است؟ این را باید از مجموع ادله به دست بیاوریم.

سؤال: این راه، آیا همان راه فهمیدن غرض است؟

پاسخ: خیر، از راه غرض نیست، از راه تعبیرات شارع است؛ با این که اینجا جای امربه معروف است، چرا شارع اسمی از امربه معروف نمی برد؟! معلوم می شود که این، همان است.

این روایت، در «عقاب الاعمال» یک تتمه ای هم دارد: «وَ فِی عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی الْقَاسِمِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ مِثْلَهُ وَ زَادَ قَالَ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ الْمَعْصِیَةَ إِذَا عَمِلَ بِهَا الْعَبْدُ سِرّاً- لَمْ تَضُرَّ إِلَّا عَامِلَهَا- فَإِذَا عَمِلَ بِهَا عَلَانِیَةً- وَ لَمْ یُغَیَّرْ عَلَیْهِ أَضَرَّتْ بِالْعَامَّهِ قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع وَ ذَلِکَ أَنَّهُ یُذِلُّ بِعَمَلِهِ دِینَ اللَّهِ- وَ یَقْتَدِی بِهِ أَهْلُ عَدَاوَهِ الله.(1) »: وقتی کسی سرّاً معصیت کند، فقط به خودش ضرر می زند. ولی کسی که علنی گناه می کند و کسی به او اعتراض نمی کند، به همه ضررمی زند؛ چون کسی که علنی گناه می کند، دین خدا را در چشم ها خوارمی کند. این، از آن نکات مهم تربیتی است؛ فطرت های مردم، فطرت های الهی است و از این مسائل تأثیر می پذیرد. گناه، یعنی به حرف خدا و معصومین ارزش قائل نشدن، و علنی انجام شدنش، باعث می شود برای دیگران هم الگو بشود. و اگر چنین کسی لباس دین و روحانیت را هم به تن داشته باشد، اهمیت بیشتری دارد.

ص: ۲۲۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۶، أبواب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و مایناسبهما، باب۴، ح۱، ط آل البیت.

بـه حسـب ایـن روایت شـریف آنچه مهم است، تغییر است. شـیوه ی این تغییردادن چیست؟ اگر بگـوییم: «شـیوه ی تغییر دادن، همان امرونهی لسانی است.»، انواع متعـدده از این روایت اثبات نمی شود. اما اگر بگوییم: «این که در روایات بسـیاری تعبیر به امربه معروف فرموده اند، و در روایات دیگری در همان موارد تعبیر به «تغییر» کرده اند، تفنّن درعبارت است.»، معلوم می شود امربه معروف، یک عنوان عامی است که تعبیر دیگرش «تغییر» است.

روایت بعدی از عقاب الاعمال:

در «عقـاب الاعمال» بعـد از این که همین حـدیث را نقل می کنـد که: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُعَـذِّبُ الْعَامَّةَ بِـذَنْبِ الْخَاصَّهِ إِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّهُ»، سپس می فرماید: «لَايَحْضُرَنَّ أَحَدُكُمْ رَجُلًا يَضْرِبُهُ سُلْطَانٌ جَائِرٌ ظُلْماً وَ عُدْوَاناً وَ لَا مَقْبُولًا وَ لَا مَظْلُوماً إِذَا لَمْ يَنْصُرْهُ- لِأَنَّ نُصْـرَهَ الْمُؤْمِنِ فَرِيضَهٌ وَاجِبَهٌ فَإِذَا هُوَ حَضَـرَهُ وَ الْعَافِيَهُ أَوْسَعُ مَا لَمْ يَلْزَمْكَ الْحُجَّهُ الْحَاضِـرَهُ قَالَ وَ لَمَّا وَقَعَ التَّقْصِـيرُ فِی بَنِی إِسْرَائِيلَ جَعَـلَ الرَّجُـلُ مِنْهُمْ يَرَى أَخَاهُ عَلَى الـذَّنْبِ فَيَنْهَاهُ فَلَا يَنْتَهِی فَلَا يَمْنَعُهُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ أَكِيلَهُ وَ جَلِيسَهُ وَ شَـرِيبَهُ حَتَّى ضَـرَبَ اللَّهُ تَعَالَى قُلُوبَ بَعْضِـهِمْ بِبَعْضٍ وَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ حَيْثُ يَقُولُ عَزَّ وَ جَلَّ- لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِی إِسْرائِيلَ عَلى لِسانِ داوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذلِـكَ بِمـا عَصَوْا وَ كـانُوا يَعْتَـدُونَ. كانُوا لايَتَناهَوْنَ عَنْ مُنكَرٍ فَعَلُوهُ إِلَى آخِرِ الْآيَهِ.»(۱) . اگر سلطان جائر کسی را می زنـد، ما یا نبایـد در آن مجلس حاضـر شویم، یا اگر حاضـر شـدیم باید یاری اش کنیم. حضـرت می فرمایند: عافیت و آسایش اوسع است مـادامی که یـک حجت واضـحی مـا را وادار به وظایفی نکنـد.(۲) بعـد حضـرت می فرمایند: در بنی اسـرائیل وقتی کسـی می دیـد دیگری گنـاهی مرتکب شـده، او را نهی می کرد ولی اثرنمی گـذاشت و مرتکب منکر گنـاهش را ترک نمی کرد، و آن شـخص نـاهی از منکر ارتبـاطش را بـا او قطع نمی کرد، همین بـاعث شـد که این عـده از زبان حضـرت داود لعنت بشوند.

ص: ۲۲۴

۱- (۳) - ثواب الأعمال و عقاب الأعمال؛ ص: ۲۶۱و۲۶۲.

۲- (۴) - امـام صـادق به حسب نقـل فرمودنـد که اگر حکومت دست شان باشـد، به آنها سـخت تر می گـذرد؛ چون وظایف سنگین تری دارند.

بنابراین به حسب این روایت شریف اگر امربه معروف اثر نکرد، ما یک وظیفه ی دیگری داریم؛ که ترک مجالست با فرد گناهکار است.

روایت سوم: تغییر منکر

روایت سوم همین باب می فرماید: «قَالَ: مَا أَقَرَّ قَوْمٌ بِالْمُنْكَرِ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ لَا يُغَيِّرُونَهُ- إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْ عِنْدِهِ(۱) .»وقتی منکری در مقابل ما انجام می شود، باید درصدد تغییر آن باشیم. آن قومی که این کار را نکند، نزدیک است که به عقابی از جانب خدای متعال گرفتاربشوند.

در این روایت شریف هم وظیفه ای که بر عهده ی ما می گذارد، «تغییر» است، و تغییر هم انواعی دارد اعم از امر و نهی لسانی.

باب پنجم: وجوب انکار منکر بالقلب

عمده ی روایات این باب، درباره ی انکار قلبی است.

روایت هشتم: زمانی که قلب مؤمن ذوب می شود

ما فقط روایت هشتمش را می خوانیم: «عَنِ الرِّضَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَذُوبُ فِيهِ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ فِي جَوْفِهِ- كَمَا يَذُوبُ الْآنُكُ فِي النَّارِ يَعْنِي الرَّصَاصَ- وَ مَا ذَاكَ إِلَّا لِمَا يَرَى مِنَ الْبَلَاءِ وَ الْأَحْدَاثِ فِي دِينِهِمْ- وَ لَايَسْتَطِيعُونَ لَهُ غَيْراً.»(۲) «آنُک» یعنی سُرب. زمانی می آید که قلب مؤمن از غصه ذوب می شود.(۳) در این روایت هم آنچه مهم است و این عده چون این وظیفه را نمی توانند انجام دهند قلب شان از غصه ذوب می شود، «تغییر» است. و تغییر، اعم است از امر و نهی لسانی.

ص: ۲۲۵

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۷، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۴، ح۳، ط آل البیت.

۲- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۰، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۵، ح۸، ط آل البیت.

۳- (۷) - آ شیخ عبدالکریم از غصه ی کارهایی که رضاشاه کرد، از دنیا رفت.

روایت هفدهم: انکار مهم است

این روایت مقدمه ای دارد درباره ی اقوال گذشته و بنی اسرائیل؛ وقتی عذاب عمومی آمد، علما جمع شدند «فَلَمَّا حَدَّثَهُمُ اجْتَمَعَ الْعُلَمَاءُ- فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا ذَنْبُنَا نَحْنُ- وَ لَمْ نَكُنْ نَعْمَلُ بِعَمَلِهِمْ- فَعَاوِدْ لَنَا رَبَّكَ إِلَى أَنْ قَالَ- ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ قُلْ لَهُمْ- لِأَنَّكُمْ رَأَيْتُمُ الْمُنْكَرَ فَلَمْ تُنْكِرُوهُ- فَسَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ بُخْتَ نَصَّرَ- فَصَنَعَ بِهِمْ مَا قَدْ بَلَغَكَ الْحَدِيثَ.»(۱) . ما که این گناهان را نکرده ایم، ما چرا عذاب بشویم؟! خداوند وحی فرمود: علتش این است که شما منکر را دیدید ولی انکارش نکردید.

این روایت هم وظیفه ی آنها را «انکار» قرارمی دهد، پس در مواجهه با منکر، وظیفه ی ما یک عنوان عامی است که امر و نهی لسانی هم مصداقی از آن عنوان عام است.

باب ششم: وجوب اظهار کراهت

روایت اول

«قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ص أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ نَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي- بِوُجُوهٍ مُكْفَهِرَّةٍ.(۲)

درهم کشیده و عبوس. البته آیا این حکم حکم سلطانی و رسول خدا به عنوان این که «حاکم» است آن را انجام داده و در نتیجه قابل تطبیق برای عموم مردم و مکلفین نیست(۳) ؟ یا به عنوان یک مسلمان آنر انجام داده اند و در نتیجه همیشگی و همگانی (قابل استدلال و استناد برای مثل بحث ما) میباشد؟ به خاطر همین تردید ما به این روایت استدلال نمیکنیم.

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۳، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۵، ح۱۷، ط آل البیت.
۲- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۳، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۶، ح۱، ط آل البیت.
۳- (۱۰) کما اینکه امام لاضرر را سلطانی میدانند و در نتیجه قاعده شرعی حاکم بر ادله دیگر نمیپذیرند.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع أَدْنَى الْإِنْكَارِ- أَنْ تَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهٍ مُكْفَهِرَّةٍ

حداقل مراتب انکار همین چهره در هم کشیدن است پس اینجا حکم رفته روی انکار نه تعبیر عامِ امر به معروف، لذا معلوم میشود این دو یکسان هستند

روایت دوم

فَقَالَ يَا رَبِّ إِنِّي انْتَهَيْتُ إِلَى الْمَدِينَهِ- فَوَجَدْتُ عَبْدَكَ فُلَاناً يَدْعُوكَ وَ يَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ- فَقَالَ امْضِ لِمَا أَمَرْتُكَ بِهِ- فَإِنَّ ذَا رَجُلٌ لَمْ يَتَمَعَّرْ وَجْهُهُ غَيْظاً لِي قَطُّ.(۱)

با اینکه امر به عقاب اطلاق داشت(۲) ولی ملک عذاب به خاطر استبعاد عرفی آن شک کرد چراکه شخص عابدی بود. خدای متعال فرمود او به خاطر اینکه هیچ گاه برای خدا از غیض گناهان دیگران چهره درهم نکشیده است

البته میتوان احتمال داد که این فرد امر به معروف میکرده ولی خصوص این چهره درهم کشیدن را انجام نمیداده یا بالکل ترک نهی از منکر میکرده معلوم نیست اما داقل مطلب این است که تنسبت به تحقق معاصی احساس ناراحتی نداشته است.

۹۶/۱۰/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر به معروف/مراتب امر به معروف /بررسی صدق امربه معروف بر مرحله قلبی و یدی / روایات باب هفتم

ص: ۲۲۷

۱- (۱۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۴، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۶، ح۲، ط آل البیت.
۲- (۱۲) اینکه گاه در اطلاقات و عمومات شکم میکینم جا دارد.

خلاصه مباحث گذشته:

پنجمین دلیلِ تنویع امر به معروف، استعمال آن در معنایی جامع به مدد روایات بود. به عبارت دیگر امربه معروف در لسان شارع، یا مرادف با مراتب قلبی و لسانی و یدی، (از باب همسانی در معنای لغوی «امر» یعنی «وادارکردن»)هستند. یا اگر هم ترادف ندارد، شارع در معنای آن توسعه داده و مراحل قلبی و یدی را مشمول معنای امر و نهی دانسته است. این توسعه می تواند به نحو مجاز،حقیقت شرعیه یا متشرعیه، و حتی حکومت تصویر شود. به طور مثال توسعه به شکل حکومت یعنی مصادیقی که واقعاً امر نیست را از باب «حکومت» مصادیق «امر» قرارداده است؛ کما این که فرموده: «الطواف بالبیت صلاه» و احکام نماز را بر طواف هم قرارداده است.

باب هفتم: وجوب هجر

بعضی از روایات این باب، دلالتش واضح تر از روایات سابق است.

روایت اول: منع از اعلان اسرار

روایت اول از کافی شریف است: «عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَی قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ وَ اللَّهِ مَا النَّاصِبُ لَنَا حَرْباً بِأَشَدَّ عَلَیْنَا مَئُونَهً مِنَ النَّاطِقِ عَلَیْنَا بِمَا نَکْرَهُ»: کسی که علیه ما جنگ راه می اندازد، امرش اشدّ نیست از کسی که حرف هایی را از قِبل ما پخش کند که ما راضی نیستیم، ولو آن حرف ها درست باشد.(۱) «فَإِذَا عَرَفْتُمْ مِنْ عَبْدٍ إِذَاعَهً- فَامْشُوا إِلَیْهِ فَرُدُّوهُ عَنْهَا»: اگر دیدید کسی این کار را می کند، پس او را منع کنید. «فَإِنْ قَبِلَ مِنْکُمْ. وَ إِلَّا فَتَحَمَّلُوا عَلَیْهِ بِمَنْ یُثَقِّلُ عَلَیْهِ وَ یَسْمَعُ مِنْهُ»: و الا، کسی را بیاورید که مواجهه ی با او و رد کلام او، بر او ثقیل و سنگین باشد، به او بگویید که این شخص را نهی کند. «فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْکُمْ یَطْلُبُ الْحَاجَهَ فَیَلْطُفُ فِیهَا حَتَّی تُقْضَی»: وقتی یک نفر از شما حاجتی دارید، لطایفی به خرج می دهید تا انجام بشود، «فَالْطُفُوا فِی حَاجَتِی کَمَا تَلْطُفُونَ فِی حَوَائِجِکُمْ»: همانطور که در حوائج خودتان دنبال هر راهکاری هستید، در حوائج منِ امام صادق هم همین کار را بکنید. «فَإِنْ هُوَ قَبِلَ مِنْکُمْ، وَ إِلَّا فَادْفِنُوا کَلَامَهُ تَحْتَ أَقْدَامِکُمْ»(۲) : اگر قبول نکرد، سخن او را زیر قدم هایتان بگذارید(۳) ؛ خودتان عامل انتشارش نشوید؛ اینطور نباشد که به همه بگویید او این کار را می کند.(۴)

۱- (۱) - مثلاً در «مطاعن» در «بحار» روایاتی نقل شده. این روایات علنی نیست، کسی که این روایات را علنی کند، مشمول همین روایت است؛ اعلان این اسرار، کمتر از جنگ با ائمه نیست.
۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۴، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۷، ح۱، ط آل البیت.
۳- (۳) این استعمال در زبان عرب شایع است به طور مثال در زمان مرحوم آیت الله حکیم مریدان شان در ترویج ایشان فعال

بودند، حکیم نامه نوشت: «ادفن الحکیم و ارفع الاسلام»: برای اسلام کارکن، نه سید محسن حکیم!.

۴- (۴) - این، درسی است که مال امروز ما هم هست؛ نقل کردنِ این که: «فلانی این کار خلاف را کرد، رفتیم گفتیم، فایده نداشت.»، مصداق همین حدیث است و عامل انتشار است، درحالی که امام صادق می فرماید چنین واقعه ای را زیر پای خودتان بگذارید.

تقریب استدلال به این روایت شریفه، این است که با این که امربه معروف در ادبیات کتاب و سنت یک تعبیر رایج است، ولی حضرت نفرمود: «مروه بالمعروف»، بلکه امر به تکلیف دیگری (مثل لطافت به خرج دادن) می فرماید، بنابراین حدس اطمینانی زده می شود که آنچه حضرت فرمودند، همان چیزی است که «مروا بالمعروف» افاده می کند.

روایت دوم: اخذ بریء به ذنب سقیم

روایت دوم از امام صادق علیه السلام است: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَآخُذَنَّ الْبَرِی ءَ مِنْكُمْ بِذَنْبِ السَّقِيمِ. وَ لِمَ لَا أَفْعَلُ»: چرا این کار را نکنم در حالی که مجوِّز عقلی برای این کار دارم: «وَ يَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مَا يَشِينُكُمْ وَ يَشِينُنِي»: حرف هایی از او به شما می رسد که آن حرف ها هم او را زشت می کند هم من را، و شما اهمیت نمی دهید و «فَتُجَالِسُونَهُمْ وَ تُحَدِّثُونَهُمْ فَيَمُرُّ بِكُمُ الْمَارُّ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ شَرٌّ مِنْ هَذَا»: می گویند: این جعفری ها از این معصیتکاران بدترند؛ یعنی نفاق دارد؛ از یک طرف می گوید: «با جعفربن محمد هستم» از طرف دیگر با اینهاست! «فَلَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْهُ مَا تَكْرَهُونَ- زَبَرْتُمُوهُمْ وَ نَهَيْتُمُوهُمْ كَانَ أَبَرَّ بِكُمْ وَ بِي.»(1) : زبَرَ به معنای «نهی کردن» است: اگر او را نهی می کردید، نیکوتر بود، هم برای شما و هم برای من.

تقریب استدلال به این است که: حضرت نامی از «امربه معروف» نبردند، نه یعنی آن وظیفه اینجا نیست، بلکه تعبیر دیگری کردند؛ «زَبَر» یعنی منع کردن و اعم از نهی کردن است، ظاهر عطف هم مؤید همین معناست که غیر از معنای نهی است.

ص: ۲۲۹

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۵، أبواب الأمر و النهی و ما يناسبهما، باب۷، ح۲، ط آل البیت.

روایات معتبری تحت عنوان «اخبار مَن بلغ» داریم که اگر یک حدیث ضعیفی بر یک امر مستحبی داشتیم مبنی بر این که ثوابی بر فلان کار به شما می رسد، ثوابش به شما می رسد، ولو مخبِر دروغ گفته باشد. اینجا که امام صادق علیه السلام می فرماید: «وقتی کار بدی از کسی به شما رسید، با او ترک مجالست کنید.»، از آن جاهایی است که نمی توانیم «بلغکم» را از باب اخبار «من بلغ» بگیریم و بگوییم: «حتی اگر یک خبر ضعیفی رسید که فلانی فلان کار بد را کرده، با او ترک مراوده کنیم.»؛ به مجرد یک خبر ولو ضعیف السند نمی توانیم او را امرونهی کنیم؛ پس این «بلغ» در این روایت را، یا باید تقییدش کنیم به این که ثابت بشود، یا باید بگوییم: «بلغکم» به معنای ثابت شدن است.

از این روایت، به همان دو تقریبی که در دو روایت گذشته گفته شد، می توانیم مدعا را اثبات کنیم؛ که در موضع وجوب امربه معروف، از عنوان رایج امربه معروف استفاده نفرموده اند، پس امربه معروف یک معنای عامی است که شامل مراتبی از جمله قلبی و یدی هم می شود.

نکته : «زبَرتموهم» اعم است، ولو تهدید توخالی باشد. حتی اگر این عطف، عطف مترادفات به هم باشد، پس «زبرتموهم» اثبات می کند که «نهیتموهم» هم در معنایی اعم از «نهی لسانی» به کار رفته است.

نکته: اگرچه این روایت در حد دلالت بر مدعای ما (استعمال واژه امر در معنای جامع) نیست (چه اینکه اصلا از عنوان نهی استفاده شده نه امر) لکن در حد ایما و اشاره بوده و میتوان با انضمام آن به روایات دیگر به مطلوب خویش دست یابیم.

روایت سوم: حمل گناهان سفهاء توسط علماء

ص: ۲۳۰

«عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَهِ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَهُ لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سُفَهَائِكُمْ عَلَى عُلَمَائِكُمْ»: گناهان مردم عادی را گردن علمایتان بگذارید. «إِلَى أَنْ قَالَ: مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ وَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِ الْأَذَى أَنْ تَأْتُوهُ فَتُؤَنِّبُوهُ وَ تُعَذِّلُوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغاً»: چه چیزی مانع می شود که وقتی کار بدی به شما می رسد، او را تأنیب و ملامت نکنید و به شدت با او برخوردنکنید؟! و چرا او را تعذیل و ملامت نمی کنید و قول بلیغ و رسایی که مرادتان را به او برساند نمی گویید؟! «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِذاً لَايَقْبَلُونَ مِنَّا، قَالَ اهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ.»(1) : ترک مجالست، یا مرتبه ی دیگری برای امربه معروف است، یا تکلیف دیگری است.

تقریب استدلال به این روایت هم شبیه روایات سابق است؛ که حضرت در موضع امربه معروف، از تعبیر رایج امربه معروف استفاده نکردند، بلکه تأنیب و تعذیل و امور اعمّی را نام بردند. پس جامع بین امربه معروف وظیفه ی ماست. اگر گفتیم: معنای امربه معروف همین است، وحدت پیدامی کند. اگر گفتیم: این، معنای عرفی امربه معروف است، این روایت قرینه می شود بر این که شارع در امربه معروف، یک معنای اعمّی مد نظرش است که با هر یک از این انحاء ثلاثه محقق می شود.

روایت چهارم: ایذاء حتی یترک

روایت بعدی مرسله ی جزمیه ی شیخ طوسی است که به طور جزم به امام صادق نسبت داده است(2) : «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع لِقَوْمٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِنَّهُ قَدْ حَقَّ لِي أَنْ آخُذَ الْبَرِي ءَ مِنْكُمْ بِالسَّقِيمِ- وَ كَيْفَ لَا يَحِقُّ لِي ذَلِكَ- وَ أَنْتُمْ يَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمُ الْقَبِيحُ- فَلَا تُنْكِرُونَ عَلَيْهِ- وَ لَا تَهْجُرُونَهُ وَ لَا تُؤْذُونَهُ حَتَّى يَتْرُكَ.»(3) .

ص: ۲۳۱

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۵، أبواب الأمر و النهی و ما يناسبهما، باب۷، ح۳، ط آل البیت.

۲- (۷) - شیخ مفید هم این روایت را اسناد جزمی به امام صادق داده است. و مرسلات جزمی از طبقاتی که محتمل الحس و الحدس است، برای ما حجت است.

۳- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۵، أبواب الأمر و النهی و ما يناسبهما، باب۷، ح۴، ط آل البیت.

تقریب اول، مانند تقریب سابق است؛ که در موضع امربه معروف، از تعبیر «امربه معروف که یک تعبیر رایج است استفاده نفرموده و وظایف دیگری فرموده، پس آن وظایف، مصداقی از امربه معروف است.

تقریب دوم این است که عبارت «حتی یترکه» غرض را بیان می کند. در جلسات گذشته و غیر از این روایات، سه قرینه (در ارتباط با غرض شارع از امر به معروف مبنی بر قلع منکرات و اقامه فرائض) اقامه می کردیم برای این که بگوییم: «مقصود از امربه معروف اعم و جامع است»، در آن بحث اشکالِ نامشخص بودن محدوده غرض شارع مانع از استدلال می شد، اما اینجا آن اشکال نمی آید؛ زیرا این روایت ظهور دارد در این که غرض شارع ترک آن معصیت به شکل مطلق است. به قرینه ی این که راهکارهایی که برای این غرض فرموده مختلف است مثل ترک مجالست و آزاردادن، پس نمی توانیم بگوییم: «این، قرینه می شود بر این که آن جایی که امربه معروف را مطلق فرموده است، مقصودش یک معنای عامّی است.»، پس این روایت، علاوه بر تقاریری که برای روایات دیگر می گفتیم، یک دلیل اثباتی است برای آن دو راهی که قبلاً داشتیم و از راه غرض می خواستیم پیش برویم.

روایت پنجم: اجتناب

«عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ شَیْ ءٌ تَمَشَّیْتُمْ إِلَیْهِ- فَقُلْتُمْ یَا هَذَا إِمَّا أَنْ تَعْتَزِلَنَا وَ تَجْتَنِبَنَا- وَ إِمَّا أَنْ تَكُفَّ عَنْ هَذَا»: یا از جمع ما برو بیرون، یا دست از این کارهایت بردار. «فَإِنْ فَعَلَ، وَ إِلَّا فَاجْتَنِبُوهُ»(۱) . این روایت هم در موضع امربه معروف، از عنوان رایج امربه معروف استفاده نکرد، پس این وظیفه ی اجتناب، از مصادیق همان عنوان است. این روایت هم، یا مؤید است یا دلالتی دارد بر این که مفاد اعم است.

۱- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۶، أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، باب۷، ح۵، ط آل البیت.

روایت حاجی نوری

مرحوم حاجی نوری در مستدرک روایاتی قریب به همین روایات آورده: مثلاً «قَالَ مَا یَمْنَعُکُمْ إِذَا بَلَغَکُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْکُمْ مَا تَکْرَهُونَ مَا یَدْخُلُ عَلَیْنَا مِنْهُ الْعَیْبُ عِنْدَ النَّاسِ وَ الْأَذَى أَنْ تَأْتُوهُ وَ تَعِظُوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِیغاً قُلْتُ إِذَا لَایَقْبَلُ مِنَّا وَ لَایُطِیعُنَا قَالَ فَإِذاً فَاهْجُرُوهُ وَ اجْتَنِبُوا مُجَالَسَتَهُ».(۱)

روایات دیگری هم شبیه همین روایت، مرحوم حاجی نوری آورده که لازم نیست بخوانیم. بررسی بیشتر این روایات و دلالت آنها بر مدعی إن شاءالله در جلسه فردا خواهد بود.

۹۶/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر به معروف /مراتب امر به معروف / روایات معارض با روایات دال بر تنویع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در دلیل پنجم بود بر این که امربه معروف دارای انواع متعددی است، این بحث پایان یافت.

تقریب استدلال به این روایات

از مجموع این روایات می توان این ظهور را استفاده کرد که: بعید نیست که امربه معروف اگرچه ابتدائاً فقط شامل مرتبه ی لسانی می شود، ولی یا به نحو «حکومت به توسعه» شامل مرتبه ی قلبی و یدی هم می شود، یا مترادف با مرتبه ی قلبی و یدی

است. منظور از «ترادف»، معنای مصطلح نیست که موضوع له شان یکی باشد، بلکه مقصود از «ترادفِ» این است که مستعملٌ فیه شان یکی باشد؛ یا یا به نحو استعمال مجازی، یا به این نحو که کثرت استعمال شارع یا متشرعه، باعث حقیقت شرعیه یا متشرعیه شده. پس امربه معروف، دارای انواعی است که شامل مرتبه ی قلبی و یدی هم می شود.(۲)

ص: ۲۳۳

۱- (۱۰) مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱۲، ص۱۹۷.

۲- (۱) - ترادف به این معنا را استاد در خارج از کلاس توضیح دادند.

و شاید بهتر باشد به جای «قلبی» تعبیرکنیم به کارهایی که از انسان سرمی زند بدون سخن؛ مثل چهره درهم کشیدن، کما این که مرحوم شهیداول در «دروس» اصلاً قلب را ذکرنفرموده، بعد فرموده که مرتبه ی قلبی هم واجبی است غیر از امربه معروف.

نتیجه: پذیرش هر پنج دلیل(۱)

از آنجائی که با استفاده از روایت چهارم باب هفتم، به شکل تام و کامل به غرض شارع از تشریع امر به معروف دست پیدا کردیم، لذا اشکال مشترکی که بر دلیل دوم و سوم و چهارم گرفتیم، به کمک این روایت پاسخ داده می شود.(۲) بنابراین بر اثبات مراتب متعدده بودن امربه معروف، هر پنج دلیل را قبول کردیم.

تعارض روایات ذیل آیه وقایه با روایات تنویع امر به معروف

بر فرضِ اثبات مدعای مراتب متعدده داشتن امربه معروف، این مدعا با روایاتی که امربه معروف را دارای مرتبه ی واحد لسانی می دانند معارض است. صاحب جواهر قدّس سرّه در ابتدا دلیل بر مراتب متعدد بودن امربه معروف را بدین شکل مطرح فرموده: «إذ لا یخفی علی من أحاط بما ذکرناه من النصوص و غیرها أن المراد بالأمر بالمعروف و النهی عن المنکر الحمل علی ذلک بإیجاد المعروف و التجنّب من المنکر لا مجرد القول»، سپس این اشکالِ تعارض را مطرح فرموده اند: «و إن کان یقتضیه ظاهر لفظ الأمر و النهی، بل و بعض النصوص الوارده فی تفسیر قوله تعالی «قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ ناراً وَقُودُهَا النّاسُ وَ الْحِجارَهُ» المشتمله علی الاکتفاء بالقول للأهل افعلوا کذا و اترکوا کذا»(۳) .

ص: ۲۳۴

۱- (۲) - این قسمت، از مقرر است.

۲- (۳) - این مطلب که: «آن روایت، قرینه ای است برای پاسخ به مناقشه ی مشترک آن سه دلیل.»، در خارج از کلاس به استاد عرض شد و ایشان تأییدکردند مشروط بر این که سندش تمام باشد. و با توجه به اِسناد جزمیِ دو تن از بزرگان، پس سند این روایت هم تمام بوده و آن سه دلیل هم تمام است. مقرر.

۳- (۴) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۸۱.

در ابتـدای بحث امربه معروف و در مفهـوم شناسـی واژه «امر» این آیه(۱) و روایـات ذیل آن را مفصـلاً بررسـی کردیم، اینجا خلاصه ای از آن مباحث را بررسی می کنیم؛ ذیل این آیه که «قوا انفسکم و اهلیکم ناراً» سه روایت در کافی شریف واردشده است:

روایـت اول: «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآیَهُ- یـا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ نـاراً جَلَسَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِینَ یَبْکِی وَ قَالَ أَنَا عَجَزْتُ عَنْ نَفْسِی کُلِّفْتُ أَهْلِی فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَسْبُکَ أَنْ تَأْمُرَهُمْ بِمَا تَأْمُرُ بِهِ نَفْسَکَ وَ تَنْهَاهُمْ عَمَّا تَنْهَی عَنْهُ نَفْسَکَ.» (۲)

روایت دوم: «عَنْهُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ سَمَاعَهَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ ناراً قُلْتُ کَیْفَ أَقِیهِمْ قَالَ تَأْمُرُهُمْ بِمَا أَمَرَ اللَّهُ وَ تَنْهَاهُمْ عَمَّا نَهَاهُمُ اللَّهُ فَإِنْ أَطَاعُوکَ کُنْتَ قَدْ وَقَیْتَهُمْ وَ إِنْ عَصَوْکَ کُنْتَ قَدْ قَضَیْتَ مَا عَلَیْکَ.»(۳)

روایت سوم: «عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَهَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ ناراً کَیْفَ نَقِی أَهْلَنَا قَالَ تَأْمُرُونَهُمْ وَ تَنْهَوْنَهُمْ»(۴)

وقتی آیه ی «قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ ناراً» نازل شد، یکی از اصـحاب گریه افتاد و گفت: «من از این که خودم را از آتش حفظ کنم، عـاجزم، چطور خـانواده ام را حفـظ کنم؟!»، حضـرت گفتنـد: «آن گونه که خیال می کنی، نیست، فقط امر و نهی کن.»، پس امر و نهی، بـه همیـن معنـای قـولی و لفظی و متعـارف اسـت، نه این که یـک جـامعی است که مراتب ثلاثـه دارد. تقریب اسـتدلال، این است که آن شـخص گمان کرد هر سه مرتبه ی قلبی و لسانی و یدی بر او واجب است، لذا این تکلیف را بسـیار مشکل دید و گریه افتاد، و حضرت به او گفتند: «اینطور که هر سه مرتبه ای واجب باشد و نگران باشی، نیست. بلکه فقط مرتبه ی لسـانی واجب است.». اگر مراتب ثلاثـه داشت، نگرانی سائـل بجا بود. ولی پیامبر به وی فرمود که نترسـد، پس میتوان نتیجه گرفت که مراتب ثلاثه ندارد.

۱- (۵) یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ نَاراً/ سوره تحریم آیه: ۶.

۲- (۶) الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج۵، ص۶۲.

۳- (۷) الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج۵، ص۶۲.

۴- (۸) الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج۵، ص۶۲.

بنابراین بعد از این که این باب (وقایه ی اهل از نار) با آن باب (امربه معروف) متحد است و این هم همان است درباره ی اهل، پس این روایـات، بـا مسـتفاد از آن روایات تعارض می کنـد؛ مسـتفاد از آن روایات، این است که امربه معروف معنای جامعی دارد که دارای انواعی است، این روایات می گویـد: یک معنای واحـدی دارد که انواع ندارد؛ چون طبق این آیه امربه معروفِ خانواده واجب است، و طبق فرمایش پیامبر فقط وظیفه ی لسانی داریم، پس امربه معروف فقط مرتبه ی لسانی است.

مناقشه ی اول: حمل ظاهر بر نصّ (صاحب جواهر)

صاحب جواهر پس از طرح تعارض، در مقام جمع برمی آیـد: «لكن ما سـمعته من النصوص و الفتاوی الداله علی أنهما یكونان بالقلب و اللسان و الید صریح فی إراده حمل الناس علیهما بذلک كله، بل هو معنی قوله علیه السلام: «ما جعل الله بسط اللسان و كف الید و لكن جعلهما یُبسَطان معا و یَكُفّان معا». فیمكن إراده ما یشمل الضرب و نحوه من أمر الأهل و نهیهم، كما أنه صرح فی النصوص أیضـا بـالهجر و تغیر الوجه و غیرهما مما یراد منه الطلب بواسـطه هـذه الأمور لا مجرد القول كما هو واضـح بأدنی تأمـل و نظر، بـل منـه یعلم أن المراد حینئـذ من إطلاـق الأـمر بـالمعروف و النهی عن المنكر فی الكتـاب و السـنه حمـل تـارک المعروف و فاعل المنكر علی الفعل و الترک بالقلب علی الوجه الذی ذكرناه، و باللسان و بالید كذلک.»(1) .

صـاحب جواهر فرموده: درست است که تعارض وجود دارد، ولی روایات ذیل این آیه ی شـریفه ظاهر است، تراکم آن ظواهرِ دالّ بر مراتب متعدده داشـتن امربه معروف باعث نصوصـیت می شود. آن نصوص را که بر این ظاهر مقدم کنیم، نتیجه این می شود که هر جا شارع گفته: «مروا بالمعروف و انهوا عن المنکر»، مقصودش معنای جامع و عامّ است.

۱- (۹) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۸۲.

جواب: این ظواهر، آبی از این جمع هستند

در همان بحثهای سابق نیز این جمع صاحب جواهر را ناتمام دانستیم؛ چون وقتی حمل ظاهر بر نص درست است که ظاهر، ابای از پذیرش آن معنای مخالف ظاهر نداشته باشد. ولی ظاهر در مانحن فیه اصلاً چنین جمعی را قبول نمی کند؛ شخص مورد نظر در روایت از ناراحتیِ سنگینیِ وظیفه و خارج نشدن از عهده تکالیف شرعی به گریه افتاده بود(۱) ! اما حضرت می فرماید: «تذکر لسانی بدهی، کافی است». پس اگر بنا باشد مطابق با جمع صاحب جواهر: «ابتدا به مرتبه ی اولی وادارشان کنیم، سپس ثانیه، سپس ثالثه.»، این، همان محذوری را لازم دارد که موجب ناراحتی سائل شده و البته حضرت تخطئه اش کرده بود. لذا حمل ظاهر این روایت بر این که مقصود از «تامرونهم و تنهونهم» اعم از امر و نهی لسانی است، نادرست و دور از ذهن خواهد بود.

اشکال: اگر سه مرحله ای بودن امر به معروف نسبت به خانواده ثقیل باشد، به طریق اولی در قبال جامعه اثقل و اشد خواهد بود!

پاسخ: این بیان تقویت تعارض است؛ چراکه این روایات می گوید: «درباره ی اهل خودت به این مقدار لسانی اکتفاکنی، کافی است.»، ولی روایات دیگر می گوید: «وظیفه ی مرتبه ی قلبی و یدی را درباره ی همه ی انسان ها داری.»! این جمع می گوید: «حمل بر هر سه مرتبه نکن»

ص: ۲۳۷

۱- (۱۰) یکی از علمای بزرگ جهرم چند بار در اجابت تقاضای مردم نماز باران خواند و باران آمد، بعد از چند سال بار دیگر به ایشان گفتند که نماز باران بخواند، ایشان فرمودند: «دیگر فایده ندارد؛ آن موقع آسیاب عمومی نیامده بود.»؛ یعنی گندم های زکات داده نشده با گندم های دیگر قاطی شده و خیلی از مردم نان حرام خورده اند و دعایشان مستجاب نمی شود. واقعاً اگر کسی بخواهد آن طوری مراعات این امور را بکند، گریه می افتد که: «چطور ممکن است خانواده ی خودم را از آتش باز دارم؟!».

اشکال: ممکن است روایت را بتوانیم به شکل دیگر معنی کنیم یعنی کانه پیامبر فرمودند: شما مأمور به نتیجه اید نه وظیفه. آیه هم وظیفه را «وقـایه» معرفی کرده، پس طبیعیست که سائـل فکرکنـد مکلف به وقایه ی تکوینیِ خانواده اش از نار است، پیامبر نیز فرمودند: به وقایه ی تکوینی موظف نیستی.

پاسـخ: وقایه ی تکوینی اصـلا میسور نیست؛ زیرا اگر شخصـی را مجبور به نمازخوانـدن کنیم، ممکن است بـدون قصـد قربت نمازبخواند و درنتیجه نمازش باطل باشد در نتیجه وقایه تکوینی نمیتواند اراده شده باشد. پس مقصود آیه این است که تربیتش کن، حضرت خواستند از ناراحتی دربیاورندش فرمودند: مراد تربیت او نیست.

سؤال: ممکن است این فرمایش پیامبر به خاطر «تدریـج در ابلاغ احکام الهی» باشد؛ این آیه فقط وظیفه ی لسانی را به عهده ی مردم آن زمان گذاشته، ائمه مراتب دیگر را هم بیان فرمودند.

پاسخ: این ماجرا را امام صادق نقل می کنند و حضرت وظیفه ی اصحابش را بیان می کند.

سؤال: ممکن است این فرمایش پیغمبر، شخصی باشد و سایر افراد چنین وظیفه ای نداشته باشند.

پاسـخ: آن بنـده خـدا سؤالش شخصـی نبود؛ گفت: «مـا خودمـان از خودمـان نـاتوانیم». به خصوص روایت بعـدی اصـلاً چنین احتمالی ندارد.

مناقشه ی دوم: ضعف سند

طبق بعضی مبانی، سند روایات تمام نیست.

جواب: وجود روایت در کافی

چون سند این روایات از کافی شریف است، پس ما ضعف سند را نمی پذیریم.

مناقشه ی سوم: تکلیف خاص نسبت به اهل

ممکن است گفته بشود تکلیف انسـان نسـبت به اهـل و غیر آن متفـاوت است؛ در مورد اهـل مثـل فرزنـدان و خـانواده، جهات دیگری هم هست که بـاعث می شود از مراتب امربه معروف فقط مرتبه ی لسانی واجب باشـد؛ مثلا اگر پـدر سـختگیری هایی داشـته باشـد، لوازم و مفاسـد باطله ای دارد مثل این که اگر به مرتبه ی زدن برسـد، ممکن است بچه قطع رابطه کنـد یا از خانه فرارکنـد و کلاً تربیتش مختلّ بشود، لـذا شارع در مورد خانواده خواسـته سـختگیری نکنیم که به قطع رابطه منجرنشود. پس به خاطر این احتمال عقلایی، اولویت نسـبت به غیراهل را نمی پذیریم و درنتیجه این تکلیفِ نفی وجوب مرتبه ی قلبی و یدی در روایات ذیل این آیه مختص «خانواده» است. روایاتِ ذیل این آیه مبنی بر عدم وجوب مرتبه ی قلبی و یدی، اخص مطلق اسـت از روایاتی که هر سه مرتبه را واجب می کنـد؛ ادله ی مطلق می گوینـد: همه را وادارکن به هر سه مرتبه ولو بالید، این روایات می گویـد: درباره ی فرزنـدان نباید خشونت به خرج بدهی و تندی بکنی، حمل مطلق بر مقید نتیجه اش این می شود که مرتبه

ی یدی درباره ی غیراهل واجب است، درباره ی خانواده مفسده دارد و نباید سختگیری بشود.

ص: ۲۳۸

بعـداً خواهیم گفت که بعضـی فقهـا معاصـر از جمله آیت الله سیسـتانی فرموده انـد که امربه معروف دربـاره ی پـدر و مادر، به خاطر دسـتور خاص، فقط با کلام لیّن باید باشد(۱) ؛ همانطور که شارع مقـدس درباره ی والدین، به خاطر احترامی که دارند، فقـط دسـتور به کلام لیّن داده و مراتب دیگر امربه معروف را واجب ندانسـته است، به حسب روایـات ذیل این آیه، درباره ی خانواده هم فقط مرتبه ی لسانی را واجب دانسته است.

۹۶/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر به معروف /مراتب امر به معروف / ادامه ادله تنویع امر به معروف (نظیر دلیل عقلی ، اجماع و...)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که: آیا امربه معروف شامل سه مرتبه ی قلبی و لسانی و یدی است؟ یا این که فقط شامل مرتبه ی لسانی است و دو مرتبه ی دیگر، وظـایف دیگری غیر از امربه معروف است. در اثبـات مراتب متعـدده، پنـج دلیـل نقـل شـد، به دلیل ششـم رسیدیم.

ثمره بحث از وحدت یا تنویع امر به معروف

ممکن است بعضی برادران این اشکال را داشته باشند که: این بحث که «آیا امربه معروف سه مرتبه است یا یک مرتبه؟» بحث بدون فایده ای است؛ ممکن است وظیفه ی ما تحت عنوان «امربه معروف» فقط لسانی باشد، اما مرتبه ی قلبی و یدی را از ادله ی دیگر استفاده می کنیم. تفاوت کسی که چنین برداشتی دارد با دیگران، فقط همین است که این وظایف را در رساله اش ذیل عنوان «امربه معروف» نمی آورد، مثلاً می تواند تحت عنوان «حسبه» بیاورد.

ص: ۲۳۹

۱- (۱۱) منهاج الصالحین _ العبادات، السید علی السیستانی، ج۱، ص۴۲۱.

در پاسخ باید گفت ثمره بحث در ظرف شک مشخص می شود، یعنی در هنگام شک نمی توانیم به اطلاقات ادله ی امربه معروف تمسک کنیم، بلکه برای تک تک اینها باید دلیل بیاوریم. اما اگر گفتیم: «امربه معروف، در معنای عامی استعمال شده.»، در موارد شک، اگر دلیل خاصی برای مرتبه ای پیدانکردیم، می توانیم به اطلاقات ادله ی امربه معروف تمسک کنیم.

به علاوه ی این که اگر امربه معروف فقط یک مرتبه باشد، شرایطی که درباره ی خصوص امربه معروف اثبات شده را باید برای دو مرتبه ی دیگر مستقلاً بررسی کنیم. ولی اگر دارای مراتب متعدده باشد، آن شرایطی که بررسی کردیم، شرایط هر سه مرتبه است.

بنابراین این بحث، یک نزاع صرفاً لفظی نیست، بلکه ثمره ی استدلالی و عملی دارد.(۱)

اشکال: به اطلاق همان ادله تمسک می کنیم.

پاسخ: شاید در بعضی موارد اطلاق نداشته باشد.

اشکال: به همان روایات امثال «وجوه مکفهرّه» تمسک می کنیم.

پاسخ: شاید سندش مخدوش باشد، به علاوه ی این که بعداً خواهیم گفت که معلوم نیست پیامبر فرموده اند یا حضرت خودشان این کار را می کرده اند.

بنابراین اگر نتوانیم این مطلب را اثبات کنیم، کار مشکل می شود. ولی اگر گفتیم: «مروا بالمعروف» یعنی «احملوا الناس علی المعروف»، نیازی نیست برای تک تک مراتب بحث های مستقلی بکنیم.

ادامه ی ادله ی اثبات سه مرتبه

ص: ۲۴۰

۱- (۱) - الا_ این که آنچه استاد شب زنده دار فرمودند، مصداق نداشته باشد؛ چون ادله ای که برای اثبات شرایط امربه

معروف مثل قاعده ی «لاضرر» یا «لزوم لغویت» بیان کردند، در دو مرتبه ی دیگر هم جاری است اگرچه عنوان امربه معروف بر آن دو مرتبه صدق نکند. و نیز کثرت روایات دو مرتبه ی قلبی و یدی، به حدی است که نسبت به هر قیدی بالاخره اطلاقی در این روایات پیدامی شود. مقرر.

دلیل ششم: اجماع

در این که امر و نهی دارای سه نوع «قلبی و لسانی و یـدی» است، علامـه در کشف المراد ادعـای «اجماع» کرده(۱) و صاحب جواهر هم ادعای «لا خلاف»(۲) کرده، این اجماع کاشف است از این که سه مرتبه است.

مناقشات

اولاً ما این اجماع را در کلام قدما ندیده ایم؛ فقط علامه ادعاکرده، آن هم در یک کتاب کلامی.

ثانیاً این اجماع محتمل المدرکیه است، اگر نگوییم قطعی المدرکیه است.

ثالثاً اجماع منقول حجت نیست.

دلیل هفتم: فهم عرفیِ مخاطبان ائمه

تتبّع کلمـات علمـا از طوایف مختلف و لسـان هـای مختلف و عصـرهای مختلف، نشـان می دهـد که همه ی این بزرگان اتفاق دارند بر این که امربه معروف دارای سه مرتبه است. این کلام کشف می کند از یکی از سه امر:

۱. این فقهاء یا قرینه ای داشته اند مبنی بر استعمال امر در معنایی جامع و شامل توسط شارع و البته این قرینه به دست ما نرسیده است

۲. فهم عرفی آنهـا (ولو به سـبب تنـاسب حکم و موضوع و یـا لغت شـناس بودنشان) این است که یا موضع له امر اعم از لسانی است یا حداقل در معنایی اعمّ استعمال شده است (از سوی دیگر احتمال اخلال در فهم عرفی آنها نادرست است)

ص: ۲۴۱

۱- (۲) أقول: الأمر بالمعروف هو القول الـدال علی الحمل علی الطاعه أو نفس الحمل علی الطاعه أو إراده وقوعها من المأمور، و النهی عن المنکر هو المنع من فعل المعاصـی أو القول المقتضـی لذلک أو کراهه وقوعها و إنما قلنا ذلک للإجماع علی أنهما یجبان بالید و اللسان و القلب کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، العلامه الحلی، ج۱، ص۴۲۸.

۲- (۳) مراتب الإنکار ثلاث بلا خلاف أجده فیه بین الأصحاب جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۷۴.

۳. حتی اگر فهم عرفی خود آنهـا هم این نبوده ولی متفـاهم عرفی از واژه امر در زمان صـدور روایات را همین توسـعه و تنویع دانسته اند

پس این که بزرگانی از قـدما (که متعرض این مسأله شده اند و فراوان هم هسـتند) اتفاق کرده اند بر این که امربه معروف سـه نوع است، برای ما کشف می کند که یا قرینه ای قطعی بوده (که باعث شده هیچ کدام شان خلاف این برداشت نگویند) و آن قرینه به مـا نرسـیده، یا بما إنّهم اهل العرف اینطور فهمیـده انـد، یا اگرچه خودشان (در اثر دقت هایی که داشـته انـد) سه مرتبه برداشت نمی کرده اند ولی فهمیده اند که عرف اینجور معنامی کنند و با این فتاوایشان فهم عرف آن زمان را به ما رسانده اند. در هر حال، به واسـطه ی ضمّ این مقـدمه که «اتفاق قدما کشف می کند از این که فهم عرفیِ مخاطبان ائمه از این روایات، چه بـا قرینه و چه بی قرینه، این بوده که امربه معروف سه مرتبه است.»، اطمینـان پیـدامی کنیم که برداشت صـحیح از این روایات، سه مرتبه داشتن امربه معروف است.

مناقشه: محتمل المدرکیه بودن فهم قدما

اگرچه فهم فقهـای کهن میتوانـد رهگشا باشـد لکن ممکن است مسـتند این بزرگان همان مـدارکی بوده که ما از آن مـدارك «سه مرتبه بودن» را برداشت نمی کنیم. و چون در مسائـل اجتهادی سـهو و خطا بسـیار است، پس نمی توانیم از طریق این دلیل جزم پیـداکنیم، الا این که اگر از طریق دیگری اثبات شـد که سه مرتبه است، لـذا فهم فقهاء در حد موید (و نه دلالت) میتواند کمک کند.

دلیل هشتم: ملازمه ی حکم عقل و شرع

قبلاًـ گفتیم که یکی از ادله ی قوم بر «وجوب امربه معروف» دلیل عقلی است، بلکه صاحب جواهر بعـد از اسـتدلال به کتاب و سنت می فرمایـد: «بل عن الشیخ و الفاضل و الشـهیدین و المقداد أن العقل مما یسـتقل بذلک من غیر حاجه إلی ورود الشـرع، نعم هو مؤکد.»(۱) .

ص: ۲۴۲

۱- (۴) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص۳۵۸.

مقدمه اول: حسن امر به معروف و نهی از منکر از مستقلات عقلی است

مقدمه دوم: طبق قاعده ملازمه عقل و شرع، شارع مطابق با مستقلات عقلی حکم میدهد

مقدمه سوم: هیچگاه موضوع.(۱) احکام شرعی مستند به قاعده ملازمه، نمیتوانند محدود تر از موضوع حکم عقلی باشند

(البته اوسع بودن حکم شارع مانعی ندارد چه اینکه مکن است عقل از درک مصلحت چیزی قاصر باشد و شارع برای آن مصلحت و یا مصالحی مانند امتحان و ... حکمی راجع بدان دهد)

مقدمه چهارم: موضوع حکم عقل به حسن امر به معروف، معنای لغوی و عرفی آن (امر لسانی) نیست بلکه مهم برای عقل وادار کردن افراد ولو با طرقی اعم از لسان است؟ (بله ممکن است عقل رعایت ترتیب شدت و خفت بین مراحل را لازم بداند اما این بحث دیگریست)

نتیجه:بنابراین چون عقل مستقل است به وجوب امربه معروف و ادله ی شرعی هم ارشاد به حکم عقل است، و چون متعلَّق آن را هر سه مرتبه ی قلبی و لسانی و یدی می بیند، و چون متعلَّق حکم شرع اضیق از حکم عقل نیست، پس متعلَّق حکم شرع در امربه معروف هم باید هر سه مرتبه باشد. پس:

۱- (۵) - موضوع، عبارت است از آن چیزی که در فرض وجودش، تکلیف موجود می شود مثل استطاعت نسبت به وجوب حج، یا مثل عالم نسبت به وجوب اکرام عالم. متعلَّق، عبارت است از آن چیزی که حکم به آن تعلق می گیرد و مکلف موظف است ایجادش کند؛ مثل حج یا مثل اکرام. لذا بهتر است به جای تعبیر به «موضع» در این مقدمه و مقدمه ی بعدی، از تعبیر «متعلَّق» استفاده کنیم. مقرر.

حکم شـارع مبنی بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر (مروا بـالمعروف)، نمیتوانـد محـدود به خصوصـیات امر لسانی باشـد بلکه باید در معنایی جامع (و شامل مراتب) استعمال شده باشد

مناقشه ی اول: عدم ملازمه

قاعـده ملازمه ی بین حکم عقل و شـرع، محل اختلاف بین بزرگان است؛ عـده ای می گوینـد: ملازمه ای نیست. عـده ای مثل محقق اصـفهانی می گویند: نمی شود شـرع بر خلافش حکمی بدهد؛ چون توارد علتین بر معلول واحد می شود. البته این نظر، شـاذّ و نـادر است. علی رغم مقام علمی ایشان، تطبیق این دلیل (توارد علتین) بر مانحن فیه تمام نیست. عـده ای مثل آقاضـیاء و شهیدصدر می گویند: «حکم شـرع بر طبق حکم عقل، مسلّم نیست.»؛ چون گاهی شارع بیش از آنچه که داعی عقلی ایجادمی کند، لازم نمی بیند قانونی جعل کند. اگر بکند، اشکالی ندارد، اما شاید جعل نکرده و می گوید: «خودشان می فهمند و انجام می دهند». ما هم تابع این نظر سوم هستیم.

اشکال: یعنی شارع مذمت و عقاب نمی کند؟

پاسـخ: بمـا أنّه شـارعٌ ممکن است عقاب نکنـد، بما أنه عاقلٌ مـذمت می کنـد، بلکه ممکن است عقاب اخروی هم بکنـد، ولی تشریع اثبات نمی شود.

اشکال: عقل همه جا نمی تواند مصالح و مفاسد را درک کند.

پاسـخ: فرض این است که همه ی مصالـح را درک کرده؛ محـل نزاع، این است که آن جـایی که درک کرده، آیـا لازم اسـت شرع هم همان حکم را بکند؟

مناقشه ی دوم: ترخیص شارع

اشـکال دوم این است که در فرض پـذیرش دلیل عقلی، در این دلیل عقلی اشـکال کردیم؛ اگر دلیل عقلی عبارت است از این که هتک مولا نشود، این هتک مبتنی است بر این که شارع ترخیص نداده باشد. بنابراین هر جایی که عقل ما تکلیفی را درک کرد، ادله ی شـرعی برائت شامـل آنجـا شـده و در صورت عـدم اثبـات حکـم شـرعی، ترخیص شارع اثبات می شود و درنتیجه هتکی نیست تا عقل حکم به لزوم ممانعت از آن کند.(۱)

۱- (۶) - جمله ی اخیر، از مقرر است.

اشکال: شکر منعم، اطاعت لازم است.

پاسخ: شکر منعم و اطاعت از او، در صورتی واجب است که امری کرده باشد، اما آن جایی که عقل ما تکلیفی را درک کرد، لازم نیست امر کند تا موضوع اطاعت محقق بشود.

دلیل نهم: لطف بودن واجبات شرعیه

در علوم عقلی و همچنین در اصول می گویند که «الواجبات الشرعیه، الطافٌ فی الواجبات العقلیه»: یعنی تشریعات شرعی، چه تکلیفیه و چه وضعیه، همه ی اینها که شارع جعل کرده، الطافی است در واجبات عقلیه؛ همه تشریعات شارع، در واقع چیزهایی است که عقل کامل میتواند آنها را درک کند. اما شارع لطف کرده و آنها را برای عقول ناقص ما که از درک همه امور و قاصرند، در قالب تشریعات بیان کرده، فلذا کل تشریعات شرعیه، الطافی نسبت به واجبات عقلیه هستند. در نتیجه عقل در مورد امربه معروف می گوید: از وقوع در مفاسد جلوگیری کن، به هر نحوی ولو غیر لسانی. شارع هم می خواهد لطف کند همین را در لسان خودش بیاورد.

پس وقتی که تشریعات شرعیه الطافی است در واجبات عقلیه، و از طرف دیگر عقل حکم را نبرده روی خصوصیت امر و نهی، پس موضوع شان باید با هم متحد باشد. بنابراین اگر شارع هم می گوید: «مروا بالمعروف» یعنی «احملوا علی المعروف»، نه این که خصوصیات ویژه ی امر و نهی را باید رعایت کنید.

آیا این مطلب تمام است یا تمام نیست؟ إن شاءالله جلسه ی آینده.

۹۶/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

تقریر دوباره ی دلیل نهم : لطف بودن واجبات شرعیه۱

مناقشه: عدم احراز درک جمیع مصالح۲

موضوع: امر به معروف /مراتب امر به معروف / دلیل نُهم تنویع امر به معروف

ص: ۲۴۵

خلاصه مباحث گذشته:

بحث بر سر تنویع یا وحدت امر به معروف بود. و برای هرکدام ادله ای اقامه شد. در انتهای جلسه قبل، نهمین دلیل تنویع امر به معروف تقریر شد.

تقریر دوباره ی دلیل نهم (۱) : لطف بودن واجبات شرعیه

یکی از راه هایی که به واسطه ی آن می توان اثبات کرد امربه معروف در معنای جامع استعمال شده، استفاده از این قاعده است که: «الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه»، و گفتیم عنوان «واجبات» در این قاعده، از باب مثال است؛ مقصود «تشریعات شرعیه» است اعم از وجوب و حرمت و یا حتی احکام وضعیه. این قاعده، به این معنی است که شریعت مطهره بدون حساب و کتاب نیست؛ پشتوانه ی هر حکمی، مصالح و مفاسدی است که اگر عقل درک می کرد، همین حکم را می کرد. ولی چون عقول ما ناقص است و نمی توانـد به آن حقایق به طور کامل دسترسی پیداکند، شارع لطف فرموده تشریع فرموده. البته عقول کامله مثل معصومین احتیاج به تشریع نداشته اند و خودشان می فهمیده اند چه باید کنند. اما برای نوع بشر اینطور نیست، فلذا «الواجبات الشرعیه، الطاف فی الواجبات العقلیه».

ص: ۲۴۶

۱- (۱) استاد محترم به مناسبت روز نهم دی سخنان کوتاهی در ابتدای درس ایراد فرمودند:حضرت زهرا با شهادت خودشان نشان دادند اسلام در خطر است؛ بعد از پیامبر اسلام، با دسیسه های مختلف، راه را عوض کردند. و این خطر همیشه وجود دارد؛ امروز هم همینطور است؛ کارهایی که امروز می کنند، نظیر همان کارهایی است که در صدر اسلام می کرده اند؛ می خواهند طاغوت را دوباره جایگزین کنند. چه معنایی دارد که به فلان طاغوت بگویند: «جای تو خالی است؟»، یعنی می خواهند او را جایگزین اسلام کنند. البته مشکلاتی هست، ولی از اسلام نیست، از بلدنبودن افراد، یا عمل نشدن به اسلام، یا دشمنی دشمنان یا امثال اینهاست. این وظیفه ی مهم برای همه ی ما هست که در دفاع از اسلام کوتاه نیاییم. (ظاهراً این فرمایشات استاد، ناظر به تجمع چندصدنفره ی شب گذشته در قم بود؛ که علیه نظام شعار دادند و یادی از حکومت پهلوی و رضاشاه کردند.) البته از آنجایی که شرکت در تجمع ۹ دی واجب موسع است، لذا منافاتی ندارد که مقداری از درس را داشته باشیم سپس در آن شرکت کنیم.

از این قاعده (که اگر عقل به مصالح و مفاسد احکام شارع پی می برد همان حکم شارع را می کرد) نتیجه می گیریم هر جایی که عقل حکمی داشته باشد، اگر تمام مصالح و مفاسد را درک کرده باشد، شرع هم همان حکم عقل را خواهدداشت.(۱) و عقل ما درک می کند که یک مصلحت ویژه ای برای خصوص امر و نهی لسانی نیست، بلکه مصلحتی که در امر و نهی لسانی است، جلوگیری از مفاسد و ممانعت از هتک مولا و رهایی بشر از هلاکت گاه ها و رساندن شان به مصالح شان است، و البته راه این مصلحت منحصر در امر و نهی لسانی نبوده ومهم این است که افراد را (جز در مواردی وجو مانعی اهمّ) از هر طریقی که باشد، به انجام معروف وادارکنیم.

بنابراین به دلیل این استدلال و اثبات این که امر و نهی لسانی خصوصیتی ندارد که فقط این مرتبه مورد حکم شارع واقع بشود، اگر در ادله ی شرعیه فقط امربه معروف لسانی ذکرشده، یا از باب نمونه و مثال بوده، یا مستعملٌ فیه یا مرادشان «احملوا و ابعثوا» بوده.

مناقشه: عدم احراز درک جمیع مصالح

اگردر باب امربه معروف، احراز درک کل مصلحت به جمیع جوانبه امکان داشت، این قاعده می توانست به عنوان قرینه قرار گیرد. اما این ممکن نبوده و چه بسا شارع مصالح دیگری را هم ملاحظه فرموده و یا شاید درک شود ولی با مفاسد مهمتر که ما درک نمی کنیم مزاحمت وجود داشته باشد. پس در نهایت نمی توانیم به این دلیل تکیه کنیم.

۱- (۲) - نتیجه ای که در ابتدای این پاراگراف، از این قاعده گرفته شده را حقیر اضافه کردم؛ چون بدون این مقدمه استدلال به این قاعده ناتمام است. مقرر.

البته می توانیم اصل این قاعـده که «الواجبات الشـرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه» را بپذیریم، اما به نحو علم اجمالی(۱) ؛ این کـه «واجـب عقلی بحـدوده و ثغوره و خصوصـیاته در هر مـورد چـه هسـت؟»، ایـن را مـا واقـف بـه آن نیسـتیم کـه همـه ی خصوصـیاتش را بدانیم. فلذا آنچه که ما می دانیم، ظن است و از سوی دیگر «إن الظن لایغنی من الحق شـیئاً». آنچه نیاز به آن داریم که جزم و یقین است، نداریم. پس به این دلیل نمی توانیم بگوییم: مراد شارع معنای عام است.

البته به عنوان تأیید ادله ی دیگر خوب است، ولی نمی توانیم طبق آن فتوابدهیم.

۹۶/۱۰/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

دلیل دوم: حکم وجدانی عقل۱

مناقشه: وجدان۲

دلیل سوم: وجوب تصدیق نبی۴

مناقشه: متعلق «تصدیق» این است که از طرف خداست۴

موضوع: امر به معروف /مراتب امر به معروف / بررسی ادله تفاسیر مرتبه ی قلبی/ ادله تفسیر اول و دوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که با صـرف نظر از صـدق «عنوان امربه معروف» بر مرحله قلبی و یـدی، آیا مسـتقلاً دلیل بر وجوب این انواع داریم یا نه؟ در وهله اول به بررسی مرحله قلبی و اقوال چهارده گانه در تفسیر آن می پردازیم

قول اول اعتقاد به وجوب امربه معروف بود، قول ثانی اعتقاد به وجوب معروف و حرمت منکر بود، چون مطالب این دو تفسـیر شـبیه هم است، بـا همـدیگر بررسـی می کنیم. دلیـل اول این بود که اعتقـاد قلبی، از لوازم ایمـان است. در منـاقشه به این دلیل گفتیم: اگر بپذیریم که تکویناً از لوازم ایمان است، دلیل بر وجوب شرعی آن نمی شود.

۱- (۳) - به تعبیر دیگر ما این جمله ی شـرطیه (که اگر عقل تمام مصالـح و مفاسـدی که پشـتوانه ی احکام است را درک می کرد، مثـل شـارع حکم می کرد.) را نه فقـط به نحو فی الجمله بلکه بـالجمله قبول داریم، امـا هیـچ گاه نمی توانیم تحقق شـرط (درک جمیع مصالح و مفاسد پشتوانه ی احکام) را احرازکنیم. مقرر.

دلیل دوم: حکم وجدانی عقل

یکی از احکام استقلالی عقل این است که در مقابل تکلیف مولا دو امتثال جوارحی و جوانحی بر ما لازم است؛ از نظر جوارح باید عمل کنیم و واجب را محقق کنیم و حرام را ترک کنیم، و از نظر جوانحی باید التزام و اعتقاد و عقد قلب داشته باشیم نسبت به وجوب واجب و حرمت حرام. این، از احکام عقل عملی است در مقابل تکالیف مولا. پس عقل عملی دو امتثال را درک می کند: امتثال جوارحی و امتثال جوانحی.

مرجع چنین درکی، وجدان بوده و قابلیت اقامه برهان ندارد؛ هر کس به وجدان خودش مراجعه کند، می بیند که مولای حقیقی، این دو حق را دارد. البته این وجوب، وجوب شرعی نبوده و مورد قاعده ی ملازمه هم نیست؛ چون در سلسله ی معالیل است، نه در سلسله ی علل.(۱)

این الزام عقلی، هم مصداقش وجوب امربه معروف است، و هم مصداقش وجوب معروف است، و درنتیجه این استدلال، هر دو تفسیر اول و دوم را اثبات می کند.

۱- (۱) - «در سلسله ی علل نیست»، یعنی اینطور نیست که: «ما با عقل خودمان علت حکم را درک می کنیم آنگاه می گوییم شارع هم که عاقل است بل رئیس العقلاست، همین علت را درک می کند، پس مثل ما حکم می کند.»، بلکه در سلسله ی معالیل است؛ یعنی معلول جعل شارع و حکم را وقتی فهمیدیم، عقل مان به معلول دیگری که همان امتثال جوانحی است منتقل می شود. و قاعده ی ملازمه، مربوط به سلسله ی «معالیل» نیست؛ یعنی قاعده ی ملازمه نمی گوید: «اگر عقل ما از یک حکم شرعی به یک لازمه ای منتقل شد، شارع هم نسبت به آن لازمه مثل عقل ما حکم می کند.». مقرر.

این بحثی مهم و مفصل در اصول بوده و به طور مثال هم مرحوم شیخ در رسائل و هم مرحوم آخوند در کفایه آن را بررسی نموده اند. دلیل طرح این بحث در اصول این است که این حکم عقل، مانع جریان اصول در اطراف علم اجمالی یا دوران امر بین محذورین می شود؛ چون جریان اصل در تمام اطراف، مستلزم مخالفت با این واجب خواهد بود. البته صحت این مبنا، در جای خودش و در «اصول» نیازمند بررسی است.

مناقشه: وجدان

مناقشه ی این استدلال، همانطور که محقق آخوند در کفایه فرموده و محقق اصفهانی هم در نهایهالدرایه شرح داده، این است که با مراجعه به وجدان بیش از یک مُدرَک عقلی نمی یابیم و آن همان جوارحی است؛ وقتی مولا گفت: «صل»، اگر عبد نماز را به همان نحوی که مولا خواسته اتیان کرد ولی در قلبش ملتزم نبود به این که واجب است، آیا مولا عقابش می کند؟ یا به سبب انجام تکلیف بدو ثواب می دهد؟ قهراً کسی که در قلبش ملتزم نمی شود، نقصانی نزد مولا دارد، ولی مستحق عقاب نیست؛ چون عقل بیش از این درک نمی کند؛ عقل فقط درک می کند که بعث کرده به «انجام»، و درک نمی کند که بعث کرده به «التزام». فلذا اگر این حرف مرحوم آخوند تمام باشد، فرمایش دیروزی که از شهید نقل کردیم که مقتضای ایمان است، کأنّ همان هم جواب داده می شود؛ که عقل چنین درکی ندارد.

عبارت مرحوم آخوند در کفایه(۱) : «الأمر الخامس (در بحث قطع) هل تنجُّز التکلیف بالقطع کما یقتضی موافقته عملا یقتضی موافقته التزاما و التسلیمَ له اعتقادا و انقیادا کما هو اللازم فی الأصول الدینیه و الأمور الاعتقادیه»: مثل این که باید اعتقاد به معاد داشته باشیم. «بحیث کان له امتثالان و طاعتان إحداهما بحسب القلب و الجنان و الأخری بحسب العمل بالأرکان»: آیا هر واجبی دو امتثال دارد؟! «فیستحق العقوبه علی عدم الموافقه التزاما و لو مع الموافقه عملا»: اگر موافقت التزامی نکرده، آیا باید عقوبت بشود ولو موافقت عملیه کرده؟! «أو لایقتضی فلایستحق العقوبه علیه بل إنما یستحقها علی المخالفه العملیه. الحق هو الثانی»: یعنی همان عدم استحقاق عقوبت به خاطر مخالفت التزامیه؛ «لشهاده الوجدان الحاکم فی باب الإطاعه و العصیان بذلک»: اطاعت و عصیان را باید وجدان بگوید؛ اگر قرار باشد این را هم شارع بگوید، تسلسل لازم می آید. «و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد المُمتثل لأمر سیده إلا المثوبه دون العقوبه و لو لم یکن متسلما و ملتزما به و معتقدا و منقادا له»: همین که عمل را انجام داد مستحق ثواب است اگرچه التزام قلبی نداشته باشد. «و إن کان ذلک یوجب تنقیصه و انحطاط درجته لدی سیده لعدم اتصافه بما یلیق أن یتصف العبد به من الاعتقاد بأحکام مولاه و الانقیاد لها و هذا غیر استحقاق العقوبه علی مخالفته لأمره أو نهیه التزاما مع موافقته عملا کما لایخفی.». پس تمام ملاک، وجدان است؛ و وجدان ما می گوید: همین که عمل را اتیان کرد، استحقاق مثوبت دارد و اهل بهشت است، اگرچه عدم التزام و عدم اعتقاد باعث تنقیص و تنزل درجه اش نزد مولا می شود.

ص: ۲۵۰

۱- (۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص۲۶۸.

سؤال: حتی اگر قصد وجه را لازم بدانیم، آیا باز هم موافقت التزامیه واجب نیست حتی در عبادات؟

پاسخ: بله؛ چون قصد وجه، علم لازم دارد. این آدم علم دارد، ولی عقدالقلب ندارد.

در توضیح این مطلب که مرحوم آخوند فرمود: «لشهاده الوجدان» محقق اصفهانی هم قدس سره فرموده است(۱) : «قد عرفت فی مبحث التجری أن ملاک استحقاق العقوبه انطباق عنوان هتک الحرمه و الظلم علی المخالفه للتکلیف.»: منشأ استحقاق عقوبت این است که اگر امتثال نکنی، هتک مولا و ظلم به او کرده ای. «و من الواضح أنّ عدم الالتزام قلبا مع کمال الالتزام عملا لا یکون هتکا و لا ظلما»، چرا ظلم نیست چرا هتک نیست؟ چون ظلم و هتک این است که آنچه او خواسته را اتیان نکنی؛ «إذ الغرض من التکلیف انقداح الداعی إلی فعل ما هو موافق لغرض المولی» چون غرض مولا این است که در نفس عبد انگیزه برای انجام آن کار ایجادبشود، و اینطور هم شده و عبد هم رفته دنبال عمل. پس آنچه مولا از جعل تکلیف خواسته محقق شده و بی اعتنایی به مولا نشده.

سؤال: اگر عبد به تکلیفش کراهت داشته باشد، آیا این کراهت هتک به مولا نیست؟

پاسخ: نه تنها نیست، بلکه ثوابش بالاتر است؛ بر خلاف میلش دارد عمل می کند. شیخنا الاستاد(۲) از روغن نباتی تنفر داشت، ولی وقتی قیمت روغن حیوانی به کیلویی هفتاد تومان رسید، گفت: «شاید اشکال شرعی داشته باشد شهریه را برای خرید روغنی به این گرانی خرج کنیم» و از آن به بعد، علی رغم تنفر باطنی و قلبی، روغن نباتی مصرف می کردند. این، یک ادبی مقابل مولاست؛ که آنچه دوست نداریم را هم امتثال کنیم. البته عدم التزام قلبی همان کراهت نیست.

۱- (۳) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج۳، ص۷۷.

۲- (۴) - مرحوم آقای قاروبی.

«و عـدم المبالاه بأمر المولی إنما یکون هتکا و ظلما إذا انجر إلی ترک ما یوافق غرض المولی أو فعل ما ینافیه.»: عدم مبالات به امر مولاـ آن وقتی ظلم است و هتک است که منجرّ بشود به این که واجب را ترک کنـد یا حرام را انجام بدهـد. «نعم إذا کان الالـتزام قلبـا واجبـا شـرعا کـان ترکه هتکـا و ظلما.»: اگر خـدا این التزام را جایی واجب کرده بود، ترکش هتک و ظلم بود. «و الحاصـل أن الغرض عـدم اقتضـاء التکلیف بفعـل للالـتزام به قلبـا عقلاـ لاـ عـدم وجوبه شـرعا» ما می خواهیم بگوییم که نفس تکلیف به یک چیزی ملازمه ندارد با این که باید التزام قلبی به وجوب داشته باشیم، نمی خواهیم بگوییم: «ملازمه داردبا عدم وجوب شرعی»؛ ممکن است وجوب شرعی داشته باشد، اگر دلیل پیدانکردیم، برائت جاری می کنیم.

مرحوم امام فرمایشی دارند که ممکن است مناقشه به همه ی این فرمایشات باشد.

دلیل سوم: وجوب تصدیق نبی

دلیـل سوم این است که بر وجوب موافقت الـتزامیه دلیـل شـرعی داریم؛ ادله ی وجوب تصـدیق نبی و این که «مـا جـاء به» حق است، دلالت می کند بر این که موافقت التزامیه واجب است، روایات فراوانی در این باره در اصول کافی هست. معنای تصدیق پیامبر، همین التزام و باور و عقدالقلب است. پس این ادله دلالت می کند بر این که این تکلیف جوانحی بر ما واجب است.

یکی از واجبـات هم امربه معروف است، پس بایـد این را تصـدیق کنیم، این همـان تفسـیر اول است. و نیز اعتقاد به وجوب هر واجبی هم واجب است، و این همان تفسـیر دوم است؛ مثلاً اگر فرموده: «صـلات واجب است»، باید در قلب مان تصدیق به این وجوب کنیم. پس این وجوب شرعی التزام، مقتضای تصدیق النبی است.

مناقشه: متعلق «تصدیق» این است که از طرف خداست

محقق اصفهانی فرموده: معنای این ادله، این است که بایـد تصـدیق کنید آنچه پیامبر می فرماید، معاذ الله خودساخته نیست، از طرف خداست. اما این که «آیا باید عقدالقلب داشته باشیم؟»، مطلب دیگری است. مفاد این ادله ی لفظیه این نیست که اعتقاد قلبی به واجبات پیداکن، مفادش این است که تصدیق کن: مِن الله است. فرموده: «مع أن لزوم تصدیق النبی صلّی اللّه علیه و آله فیما أتی به معناه أن ما أوجبه صلّی اللّه علیه و آله واجب من قبله تعالی و هو یجتمع مع عدم الالتزام بما أوجبه تعالی.(۱) ». (۲)

۹۶/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

دلیل چهارم: آیه ی «جحد»۱

تقریب استدلال به این آیه۱

مناقشه مرحوم امام : جهد لفظی۲

پاسخ محقق اصفهانی۳

پاسخ اول: عدم ملازمه بین علم به چیزی و پذیرش قلبی آن به حکم وجدان۳

پاسخ دوم: نقض به کفار که پیامبر را مثل فرزندانشان میشناختند۴

نتیجه: اثبات وجوب تصدیق قلبی به این آیه۵

موضوع: امر به معروف /مراتب امر به معروف / بررسی ادله تفاسیر مرتبه ی قلبی/ دلیل چهارم وجوب اعتقاد قلبی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوب وظـایفی (برای قلب و یـد) در قبال منکرات و خارج از عنوان امر به معروف بود. برخی این وظیفه را اعتقاد به وجوب امر به معروف یا وجوب معروف از ناحیه عاصی تفسیر نمودند و سه دلیل برای صدق این مدعا بررسی شد.

۱- (۵) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج۳، ص۷۸.

۲- (۶) البته «قلب» بـدون تکلیف نیست؛ بعضـی جاهـا را بایـد ملتزم بشوم مثل اعتقاد به معاد. البته این که «آیا اعتقاد به معاد از شرایـط مسـلمان شـدن است یـا نه؟» اختلافی است؛ مرحوم آقای خوئی می فرمایـد: علاوه بر شـهادت به وحـدانیت و رسالت، شهادت به معاد هم لازم است، ولی عده ای از فقها می فرمایند: جزء شرایط اسلام نیست.

دلیل چهارم: آیه ی «جحد»

((وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَیْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً فَانْظُرْ کَیْفَ کَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِینَ)(۱)

تقریب استدلال به این آیه

این آیه شریفه در مقام توبیخ کسانیست که در عین یقین، در قبلشان جهد و انکار دارند. و نسبت به آن اظهار بغض فرموده است. منظور از جحد، انکار قلبی است؛ یعنی زیر بار نمی روند که پیامبر اکرم، فرستاده شده از طرف خداست. این جحد، مجرد لسان نیست، در «دل» زیر بار این حرف نمی رفتند. وقتی که جحد حرام باشد، همانطور که امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن است، نهی از شیء هم مقتضی امر به ضد آن است، بنابراین از «نهی از انکار قلبی» در این آیه، استفاده می شود امر به این که باید التزام داشته باشید و زیر بار حق بروید. از جمله ی زیر بار حق رفتن، این است که اگر به وجوبی یقین پیداکردید، قلباً هم به آن ملتزم بشوید.

مناقشه مرحوم امام : جهد لفظی

بعضی بزرگان از جمله مرحوم امام قدّس سرّه می فرمایند که مقصود از این جحد، جحد لفظی است؛ یعنی در ظاهر انکارمی کرده اند با این که قلب هایشان یقین داشت و قبول داشت و زیر بار می رفت، اما در عین حال لفظاً انکار می کرده اند.

دلیل این فرمایش، مبنای ایشان و عده ای از اصولیون و اهل معقول است که می فرمایند: بین علم به چیزی و تسلیم نفس نسبت بدان ملازمه است. مثلاـ اگر یقین داریم که الاـن روز است نمی شود که قلبمان قبول نداشته باشد و در واقع این دو تفکیک پذیر نیستند، پس به این قرینه ی عقلیه، مقصود از «جحد» در این آیه جحد لسانی است.

۱- (۱) - النمل :۱۴.

توضیح بیشتر اینکه برخی امور قلبی (مانند حب و بغض نسبت به چیزی یا همین پذیرش و التزام قلبی) در اختیار انسان نبوده و بعد از تحقق مبادی اختیاری، قهرا این طواری هم حادث می شوند. پس مبادی، اختیاری و حصول این حالات، غیر اختیاری هستند. مثلاً برای این که انسان کسی را دوست دارد، باید مقدماتش را فراهم کند؛ مقدمات دوست داشتن این است که بداند فایده برای او دارد، همین که این علم را پیداکرد، محبوبش می شود. فلذا اگر انسان می خواهد حب خدای متعال را پیداکند، راهش این است که مقدمات و مبادی حب الهی را در نفس خودش ایجادکند؛ مثلاً نعمت های الهی را شمارش کند؛ کما این که امام حسین علیه السلام در دعای عرفه با شمارش نعمت ها همین کار را می خواهند بکنند. بنابراین حالات قلبی از جمله حبّ و بغض و التزام قلبی، مباشرتاً تحت تدبیر و اراده و اختیار ما نیست تا این آیه امرکند که بعد از این که علم پیداکردی، به علمت ملتزم شو. بلکه همین که علم پیداشود، التزام حاصل است.

بر همین اساس تشریع که به معنی «ادخال ما لم یعلم من الدین فی الدین» است اساسا ممکن نیست، زیرا امکان نداردچیزی را که می دانیم در دین نیست را جزء دین شمرده و بدان ملتزم شویم. بله تشریع به این معنی که به زبانچنین چیزی را ابراز نمائیم، ممکن بوده و البته همین هم حرام است.

بر اساس این فرمایش که پس از علم، التزام قلبی به صورت غیرارادی حاصل می شود، و با توجه به این که فرض این آیه کفّاری است که یقین به آیات و درنتیجه التزام قلبی به آن داشته اند، در این آیه از «انکار قلبی» نهی نشده بلکه از «انکار لسانی» نهی شده است.

ایشان در تهـذیب فرموده اند: «نمی شود به اعتقاد قلبی امر کرد؛ چون در اختیار انسان نیست.»، لعلّ مقصود ایشان این است که مستقیماً و مباشرتاً امر نمی شود. اما چیزهایی که در اختیار انسان است، بعضی مقدور بالمباشره است و بعضی مقدور بالواسطه است. ما الآن که اینجا نشسته ایم، شارع به ما می فرماید: «حج»، باید مبادی اش را انجام بدهیم. این، مقدور مع الواسطه است. پس اگرچه بلاواسطه مقدور نیست، اما چون مع الواسطه مقدور است، یصیر مقدوراً. اعتقاد قلبی هم از همین باب مقدور باواسطه است.

پاسخ محقق اصفهانی

محقق اصفهانی اگرچه قبل از حضرت امام بوده، ولی به این فرمایش حضرت امام دو جواب داده است؛ چه اینکه این مطلب در ذهن ها بوده است.

پاسخ اول: عدم ملازمه بین علم به چیزی و پذیرش قلبی آن به حکم وجدان

محقق اصفهانی فرموده است: وقتی به وجدان مان مراجعه می کنیم، می بینیم می شود کسی علم به چیزی داشته باشد ولی قلباً زیر بار نرود. ایشان مثال می زند به این که مثلًا کسی می بیند دیگری برای مقامی نصب شده و صلاحیت برای آن مقام هم دارد، اما در قلبش زیر بار نمی رود که بپذیرد او دارای آن منصب باشد، اگرچه ممکن است از سطوت وقدرت او هم بترسد و تلفظ به این احساس نکند و درنتیجه این زیر بار نرفتن فقط قلبی باشد.

مثال واضح اینکه همه میدانند و یقین دارند که مرده نمیتواند کاری کند اما عموم مردم نمیتوانند بپذیرند که یک شب با میت در جایی بمانند! علم داریم که هیچ خطری ندارد، ولی قلب زیر بار همین که می داند، نمی رود. پس گاهی انسان عالم است ولی قلبش قبول نمی کند. گاهی انسان به چیزی علم دارد ولی حب و بغض ها مانع می شوند (۱)

۱- (۲) مثال دیگری که میتوان ذکر نمود این است که در تاریخ نقل شده که یکی از علمای اهل خلاف جزم پیدا کرد که امیرالمومنین خلیفه بلافصل رسول خداست. لذا از شاگرد خود خواست که او را بکشد چون نمیتوانست حق بودن حضرت را بپذیرد! در بعضی موارد اگر انسان به خودش مراجعه کند، می بیند نفسش زیر بار نمی رود.

البته «وجدان» استدلال نیست؛ امام هم جواب می دهد ما این معنا را وجدان نمی کنیم؛ این زیر بار نرفتن قلبی، به این دلیل است که خودش را لایق تر از او برای آن منصب می داند.

این آقایان امثال محقق اصفهانی می گویند: بین علم و این حالات نفس، ملازمه نیست؛ اینطور نیست که اگر علم پیداشد، این حالات هم اتوماتیک پیدامی شود. و این مثال ترس از میت، مثال خوبی برای اثبات همین مطلب است، بهترین مثال همین مثال ترس از میت است؛ علم دارد ولی توهم نمی گذارد که زیر بار علم برود.(۱)

پاسخ دوم: نقض به کفار که پیامبر را مثل فرزندانشان می شناختند

استدلال ملازمه بین علم و پذیرش قلب تالی فاسد دارد و آن اینکه:

تعدادی از کفار علم به پیامبری پیامبر داشتند چون قرآن می فرماید (الَّذینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ یَعْرِفُونَهُ کَما یَعْرِفُونَ أَبْناءَهُم) آیا چنین افرادی مؤمن هستند یا کافر؟ مسلمان هستند یا کافر؟ اگر بگویند مسلمان نیستند، پذیرفته اند که ایمان مجرد اقرار لسانی است ولو این که در دل هیچ اعتقادی نداشته باشند (چون این افراد فقط اقرار لسانی نکرده اند وگرنه چون علم داشته اند، لاجرم ایمان داشته اند) و اگر آنها را مسلمان بدانند، لذا باید این افراد عنود نسبت به پیامبر را از جمله بهترین مؤمنان بدانید (یَعْرِفُونَهُ کَما یَعْرِفُونَ أَبْناءَهُم) هیچ یک قابل التزام نیست؛ لذا باید مبنا را عوض نمایید و ایمان و اعتقاد را غیر از علم بدانید و ملازمه قهریه بین آنها را انکار نمایید

ص: ۲۵۷

۱- (۳) - این مثال استاد، شاید مؤید حضرت امام باشد؛ چون این ترس ارادی نیست؛ نمی توانیم اراده کنیم از مرده نترسیم. درحالی که التزام قلبی ای که محل نزاع است، مورد امر و نهی واقع می شود و بر فرض اثبات وجوب این مرتبه از امربه معروف طبق این تفسیر، بر ما واجب است التزام قلبی پیداکنیم. مقرر.

این اشـكال، طبق مبنای محقق اصـفهانی وارد نیست؛ چون ایشان فرمودنـد: در باب «ایمان» باید علاوه بر «علم»، «تصدیق قلبی» هم داشته باشـی و توهمات را زدوده باشی تا قلب زیر بار علم برود. می فرماید: «و هكذا كان حال كثیر من الكفار بالنسبه إلی نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله حیث إنهم كانوا عالمین بحقیّته كما نطق به القرآن و مع ذلک لم یكونوا منقادین له قلبا و لا مقرّین به باطنا. و لو كان ملاک الایمان الحقیقی نفس العلم التصـدیقی لزم أن یكونوا مؤمنین به حقیقه، أو جعل الإیمان الـذی هو أكمل كمالاـت النفس مجرد الإـقرار اللسـانی، و كلاهمـا مما لایمكن الالتزام به فافهم جیّـدا.»(۱) : بنـابراین ملاـک ایمان حقیقی اگر «علم» باشد، پس یا همه ی این كفاری كه علم به نبوت حضرت دارند مؤمن هستند، یا ملاک ایمانی كه اكمل الكمالات است مجرد اقرار لسانی است.

مرحوم امام هم این مطالب را مطالعه كرده بودنـد و در تهـذیب الاصول نقل كرده انـد، ولی ابتدا مقداری بحث های عقلی می كنند و دوباره همان حرف ها را می زنند كه ممكن نیست علم از اعتقاد قلبی جدابشود.(۲)

۱- (۴) نهایه الدرایه فی شرح الكفایه، محمد حسین اصفهانی، ج۲، ص۷۳.

۲- (۵) - مرحوم امام در پاسخ به محقق اصـفهانی، بعد از طرح آن مباحث عقلی و تكرار وجدانی بودن عدم انفكاک «علم» از «التزام قلبی»، می فرماینـد كه ادعـای ایشان این بوده كه علم از «التزام قلبی» جداشـدنی نیست، اما از «ایمان» جداشـدنی است و ایمـان حظّ دیگری برای نفس است غیر از الـتزام قلـبی: «و لاـیلزم ممّـا ذكر، أن یكون الإیمـان هو العلم فقـط حتّی یقـال: «إنّ الشـیطان كان عالماً بجمیع المعارف، مع أنّه عُدّ من الكفّار.»، كما لایلزم من ذلک أیضاً كون الانقیاد و التسـلیم القلبی حاصـلین فی النفس بالاختیـار، بـل الإیمـان عبـاره عن مرتبه من العلم الملاـزم لخضوع القلب للنبوّه. و قدفصّـلنا حقیقه العلم و الإیمان فی بعض مسـفوراتنا، و أوضـحنا فیه أنّ الإیمان لیس مطلق العلم الـذی یناله العقل، و یعـدّ حظّاً فریداً له، و بما أنّ المقام لایسع طرح تلـک الأبحـاث فلیرجع مـن أراد التفصـیل إلی محلّه.». تهـذیب الاـصول، السـید روح الله الموسـوی الخمینی (سـبحانی)، ج۲، ص۳۴۹..(مقرر)

نتیجه: اثبات وجوب تصدیق قلبی به این آیه(۱)

ما هر دو جواب محقق اصفهانی را قبول داریم؛ در خودمان وجدان می کنیم که «علم» قابل انفکاك از «التزام قلبی» است، و بهترین مثال، همان مثال «ترس از میّت» است که علم داریم به این که میّت هیچ خطری ندارد، ولی قلباً ملتزم به آن نیستیم. و آن نقض به کافربودن کسانی که علم به نبوت پیامبر داشتند نیز نقض خوبی است. بنابراین به حسَب آیه ی «جَحد» که در فرض «علم» از جحد یعنی «عدم التزام قلبی» نهی شده است، پس «علم» کافی نبوده و «التزام قلبی» لازم است.

موضوع: مقام ششم: «مراتب امربه معروف (مرتبه ی قلبی / تفسیر سوم / سنت / روایت سوم و مناقشات) ۹۶/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که آیا رضای به منکر حرام است؟ و آیا رضای به معروف واجب است؟ گفتیم به سه دلیل استدلال شده: کتاب و سنت و عقل، از سنت دو روایت را عرض کردیم.

۳- الراضی بفعل قومٍ

یکی دیگر از روایات، از امیرالمؤمنین روایت دوازده همین باب پنجم است: «وَ قَالَ ع الرَّاضِی بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّاخِلِ مَعَهُمْ فِيهِ- وَ عَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانِ: إِثْمُ الْعَمَلِ بِهِ، وَ إِثْمُ الرِّضَا بِهِ.»(۲) .

ص: ۲۵۹

۱- (۶) - استاد شب زنده دار به این نتیجه تصریح نفرمودند، برداشت حقیر این بود که به خاطر سکوت مقابل فرمایشات محقق اصفهانی، ایشان دو جواب وی را پذیرفته و متمایل به این نتیجه هستند. مقرر.

۲- (۱) - وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۱، أبواب الامر و النهی و ما يناسبهما، باب۵، ح۱۲، ط آل البیت.

و نیز روایت هفتم این باب: «وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: السَّاعِي قَاتِلُ ثَلَاثَةٍ قَاتِلُ نَفْسِهِ- وَ قَاتِلُ مَنْ سَعَى بِهِ- وَ قَاتِلُ مَنْ سَعَى إِلَيْهِ.»(۱) .

و نیز روایت ششم این باب: «الْعَامِلُ بِالظُّلْمِ وَ الرَّاضِي بِهِ وَ الْمُعِينُ عَلَيْهِ شُرَكَاءُ ثَلَاثَةٌ.»(۲) : هر سه در این کار شریکند و گناهکارند.

آن دو روایت، از نظر سند بلااشکال است. اعتبار سندی روایات دیگر محل کلام است. همین روایتی که خواندم، مرسله بود. مهم، همان دو روایتی بود که در جلسه قبل خواندیم و عموم تنزیل داشت.

مناقشه ی اول به این سه روایت: جریان تمام آثار، خلاف ضرورت فقه است(۳)

در استدلال به این روایات، دو مناقشه ی عمده وجود دارد. مناقشه ی اول این است که اگر به «عموم تنزیل» اخذ کنیم و بپذیریم که: «راضی به معصیت، از هر حیث «کمن اتاه» است و در تمام آثار نازل منزله ی عاصی است.»، خلاف ضرورت است؛ هم از این حیث که معصیت انجام داده، هم اگر حدی دارد بر این شخص هم جاری بشود، هم منع از ارث بشود(۴) ، هم قصاص بشود، راضی به معصیت، در تمام این آثار شبیه خود عاصی باشد، خلاف ضرورت فقه است.

ص: ۲۶۰

۱- (۲) - وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۰، أبواب الامر و النهی و ما یناسبهما، باب۵، ح۷، ط آل البیت.

۲- (۳) - وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۰، أبواب الامر و النهی و ما یناسبهما، باب۵، ح۶، ط آل البیت.

۳- (۴) - مطالب ذیل این مناقشه، با کمک گرفتن از فرمایشات استاد در ابتدای جلسه ی بعد تکمیل شده است. مقرر.

۴- (۵) - اگر یکی از دو برادر معاذالله پدرشان را کشت، قتل مانع از ارث است؛ یعنی قاتل پدر از پدر ارث نمی برد. قول به عموم تنزیل (که برادری که راضی است را نازل منزله ی قاتل کنیم در تمام جهات)، مستلزم این است که برادری که در قتل شرکت نداشته ولی راضی بوده نیز از پدرشان ارث نبرد.

جواب: تنزیل فقط به لحاظ اظهر الآثار است

برای دفع این مناقشه می توانیم بگوییم: وقتی تنزیل به لحاظ جمیع الآثار قابل پذیرش نیست، از مطلق «تنزیل» رفع ید نمی کنیم، بلکه بزرگان فرموده اند: منصرف است به اظهر آثار؛ یعنی فقط در اظهر آثار دارد تنزیل می کند. و در مانحن فیه اظهر آثار، معصیت کاربودن است. بقیه ی آثار، فروع این اثر است و اینجا ثابت نمی شود.(۱) همچنین وقتی می گویند: «الفقاع خمر»، فقط از حیث «حرمت شرب» است، اما از حیث «نجاست» و «حدجاری کردن بر شارب فقاع» اطلاق ندارد. لذا این روایاتی که می گوید: «راضی به یک معصیت، کمن اتاه است.»، راضی به معصیت را فقط در اظهرالآثار که معصیت است نازل منزله ی عاصی قرارداده است.

اشکال: امام در بیش از «معصیت» تنزیل فرموده اند

اگر بخواهیم اینجور معناکنیم، خلاف ضرورت نیست. اما در روایت اول و دومی که از این سه روایت خواندیم، امام رضا علیه السلام برای علت قتل نسل قاتلین سیدالشهداء توسط امام زمان، به این تنزیل استدلال کرده اند و درنتیجه حضرت طبق قاعده ی «کمن اتاه» علاوه بر اثر گناهکاری، اثر قتل و قصاص به خاطر افعال اجدادشان را هم بارکرده اند. پس امام رضا علیه السلام در استفاده از این قاعده ی «کمن اتاه» بر اظهر الآثار و معصیت کاربودن اقتصارنکرده اند.

پاسخ: جزای «قتل» را حضرت از «کمن اتاه» استخراج نفرموده اند

برای تخلص از این اشکال، ممکن است بگوییم: این استدلال حضرت، استدلال به عموم تنزیل نیست، بلکه یک قیاس مطویّ است که بخشی از آن در کلام امام آمده و بخشی نیامده؛ مقدمه ی «من رضی بفعل قول فهو منهم» که در کلام حضرت آمده، ثابت می کند ذریه ی قاتلین سیدالشهداء هم از حیث اظهر الآثار که گناهکاربودن است، شبیه اجدادشان هستند. مقدمه ی محذوف این است که هر گناهی کیفری از قبیل حد یا تعزیر دارد، نتیجه این می شود که رضایت ذریه ی قاتلین سیدالشهداء به فعل اجدادشان، گناه است و حد یا تعزیر دارد. اما این که «حد این گناه، قتل است.» را حضرت از قاعده ی «کمن اتاه» استخراج نفرموده اند. بنابراین امام رضا علیه السلام تنها برای اثبات اظهرالآثار و معصیت کاربودن ذریه ی قاتلین سیدالشهداء به قاعده ی «کمن اتاه» استدلال فرموده اند، نه برای اثبات این که در اثر «قصاص» این ذریه را نازل منزله ی اجدادشان قراردهند، و این که «مجازات دنیوی این گناه، قتل است.» را از خارج فرموده اند. به حسب این روایات، گناه رضایت به قتل امام حسین سلام الله علیه آنقدر عظیم است که حد دارد و حدش هم قتل است؛ کما این که رضایت به تکذیب پیامبران در امم سابقه، جزای دنیوی اش نزول عذاب بوده است.

۱- (۶) – فرع، یعنی اگر آن نبود، این فرع هم نبود. ولی به این معنی نیست که اگر آن متفرّعٌ علیه باشد، این فرع هم هست و مثلاً جهنمش هم به همان مثابه است و حد باید بخورد و به او زن ندهید و...

این روایت را دوباره ببینید: «یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِی حَدِیثٍ رُوِیَ عَنِ الصَّادِقِ ع- قَالَ إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ- قَتَلَ ذَرَارِیَّ قَتَلَهِ الْحُسَیْنِ ع بِفِعَالِ آبَائِهَا فَقَالَ ع هُوَ کَذَلِکَ فَقُلْتُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ وَ لاتَزِرُ وازِرَهٌ وِزْرَ أُخْرى مَا مَعْنَاهُ قَالَ صَدَقَ اللَّهُ فِی جَمِیعِ أَقْوَالِهِ وَ لَکِنْ ذَرَارِیُّ قَتَلَهِ الْحُسَیْنِ ع یَرْضَوْنَ بِفِعَالِ آبَائِهِمْ وَ یَفْتَخِرُونَ بِهَا وَ مَنْ رَضِیَ شَیْئاً کَانَ کَمَنْ أَتَاهُ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قُتِلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِیَ بِقَتْلِهِ رَجُلٌ بِالْمَغْرِبِ لَکَانَ الرَّاضِی عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَرِیکَ الْقَاتِلِ»: در گناه و معصیت است که شریک قاتل است، نه در جزای دنیوی و اخروی. «وَ إِنَّمَا یَقْتُلُهُمُ الْقَائِمُ ع إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعْلِ آبَائِهِمْ الْحَدِیثَ.»(۱) . اما چرا حضرت آنها را می کشد؟ این قتل، از این باب نیست که با قاتلین سیدالشهداء در «قصاص» هم شریک هستند تا آن اشکال فقهی لازم بیاید که مشارکت در جمیع آثار، خلاف ضرورت فقه است.»، بلکه خود گناه رضایت به قتل امام حسین آنقدر گناه عظیمی است که حد دارد و حدش هم قتل است.

قتل ذریه ی قاتلین سیدالشهداء، فقط برای امام زمان جایز است

اگر امروز یک نفر راضی به قتل سیدالشهداء باشد ولو ذریه ی آنها نباشد، آیا می توانیم بکشیمش؟ اگر این رضایت با «نصْب» یکی باشد، بله؛ ناصبی، کافر است و نجس است. اگر نصب نباشد، یک اطلاق و خطاب عامی نداریم که قتل «راضی به قتل امام حسین» را برای همه جایز کرده باشد؛ ممکن است تکلیف خاص حضرت ولی عصر باشد؛ کما این که بعضی فقها مثل محقق در شرائع و میرزای قمی، در حدود قائلند که فقط به ید ولی معصوم است و فقها نمی توانند حدود را جاری کنند.

ص: ۲۶۲

۱- (۷) - وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۹، أبواب الامر و النهی و ما يناسبهما، باب۵، ح۴، ط آل البیت.

سؤال: آیا رضایت به قتل سایر معصومین هم همین جزا را دارد؟

پاسخ: از این روایت برنمی آید؛ ممکن است رضایت به قتل امام حسین گناه ویژه ای باشد؛ کما این که خوردن تربت امام حسین حلال است، ولی حتی خوردن تربت قبر پیغمبر حرام است، با این که امیرالمؤمنین درباره ی حضرت پیامبر می فرماید: «انا عبد من عبید محمد».

سؤال: شما می فرمایید از این روایت استفاده می شود که قتل اینها تکلیف امام زمان است، آیا اشتراک احکام بین ما و ائمه ثابت نیست؟

پاسخ: خیر.

سؤال: ظاهر این روایت این است که اگر از ذراری باشند، به صرف ذراری بودن، واجب القتلند ولو راضی نباشند.

پاسخ: خلاف (و لاتزر وازرةٌ وِزرَ اُخری) است.

جمع بندی

پس این روایت عموم تنزیل ندارد و تنزیل فقط نسبت به اظهر آثار است، پس این روایات فقط دلالت می کند بر این که رضای به فعل حرام، حرام است.

و استدلال امام رضا علیه السلام به قاعده ی «کمن اتاه» درباره ی ذریه ی قاتلین سیدالشهداء هم فقط از همین جهت معصیت کاربودن بوده است، نه از جهت «قصاص».

و جواز قتل آنها توسط امام زمان، از باب تطبیق این قاعده و مشارکت با اجدادشان در «قصاص» نیست، بلکه رضایت به قتل امام حسین آنقدر گناه عظیمی است که جزایش «قتل» است؛ کما این که جزای دنیوی رضایت به قتل انبیا، عذاب الهی بوده است.

مناقشه ی دوم: حرمت قصد معصیت

اشکال دوم را فقط طرح کنیم. از قائلین به این مطلب، شیخ اعظم در «رسائل» در بحث «تجری» است. فرموده شده: این روایاتی که دلالت بر حرمت به رضای به منکر صادر از دیگری می کند، به فحوی و اولویت دلالت می کند بر این که قصد معصیت حرام است و عقاب دارد. اگر حرام است به شرب خمر زید راضی باشد، به طریق اولی قصد انجام حرام از طریق خود شخص هم باید حرام باشد و عقاب داشته باشد. این، یک ملازمه ی عرفیه ی بالاولویه است.

و حال این که اگر بگوییم: «قصد حرام، حرام است.»، دو مشکل لازم می آید:

محذور اول: معارضه با روایات دالّ بر عدم حرمت قصد

اولاًـ اگرچه روایاتی داریم دالّ بر حرمت قصد، اما روایات فراوانی داریم که می گویند: «قصد حرام، حرام نیست و عقاب ندارد.»، این روایات، در باب ششم از ابواب «مقدمات عبادات» جلد اول وسائل ذکرشده، که الآن فرصت خواندنش را نداریم. پس این روایت، با آن روایات معارضه می کند.

إن قلت که: این روایاتی که بر «حرمت رضایت به معصیت» دلالت می کند، مفهوم اولویتش که «حرمت قصد» است، با آن روایات دالّ بر «عدم حرمت قصد» معارضه می کند؛ به خاطر مدلول مطابقی روایات دال بر حرام نبودن قصد، باید از مفهوم اولویت این روایات دست برداریم؛ چون دلالت منطوق و مدلول مطابقی، اقوی از دلالت مفهوم و مدلول التزامی است.(۱)

جواب این است که: تفکیک بین مدلول بالاولویه و مدلول مطابقی ممکن نیست؛ چون بین اینها ملازمه است؛ نمی شود کسی این مدلول مطابقی را بگوید و آن را نگوید. مثل این است که آیه ی شریفه فرموده: «و لاتقل لهما افٍّ»؛ این آیه به مفهوم «اولویت» دلالت می کند بر این که پرخاش حرام است. اگر روایتی گفت: «پرخاش به پدر و مادر، جایز است.»، این روایت با مدلول مطابقیِ «و لاتقل لهما افّ» معارضه می کند نه با مفهوم اولویت آن. پس چون مدلول مطابقی این روایات قابل تفکیک از مدلول التزامی اولویت نیست، همانطور که مدلول التزامی و فحوایی با آن روایات معارضه می کند، مدلول مطابقی هم طرف معارضه واقع می شود.

ص: ۲۶۴

۱- (۸) – متنِ این «إن قلت»، توسط مقرر به این نحو تنظیم شده است، فرمایشات استاد بدون تغییر: «إن قلت که: مفهوم اولویتش با آن معارضه می کند. چون مفهوم اولویت این، این است که حرام است و باید عقاب داشته باشد، آنها می گویند: عقاب ندارد و حرام نیست. مفهوم اولویت این دو، با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند، چرا از مدلول مطابقی که می گوید: «رضایت به فعل دیگری حرام است» دست برداریم؟».

محذور دوم: هر معصیتی دو معصیت است

اشکال دوم این است که اگر رضایت به معصیت معصیت است و قصد معصیت هم معصیت است، باید هر فاعل معصیتی دو گناه و دو عقاب داشته باشد، و این هم به حسب «ارتکاز متشرعه» قابل التزام نیست.

موضوع: مقام ششم: «مراتب امربه معروف (مرتبه ی قلبی / تفسیر سوم / ادله/ سنت / مناقشه اول و دوم) ۹۶/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که: آیا رضای به حرام حرام است یا نه؟ رسیدیم به روایاتی که دلالت می کرد بر این که رضای به منکر، همانند انجام خود آن منکر است. گفتیم: استدلال به این روایات، دارای چند مشکل است.

مشکل اول این بود که اگر به عموم تنزیل اخذ کنیم که از هر حیث «کمن اتاه» است، خلاف ضرورت است. برای دفع این اشکال گفتیم که نباید قائل به «عموم تنزیل» شویم؛ بلکه باید گفت که تنزیل، فقط از حیث اظهر الآثار (یعنی گناهکاربودن) است.

به این جواب ما اشکال شد که طبق روایات قتل نسل قاتلین سیدالشهداء توسط امام زمان، امام رضا علیه السلام به این تنزیل استدلال کرده اند و طبق قاعده ی «کمن اتاه» علاوه بر اثر گناهکاری، اثر قتل و قصاص به خاطر افعال اجدادشان را هم بارکرده اند. پس نباید اقتصار بر اظهرالآثار کنیم.

از این اشکال تخلص جستیم به این که این استدلال حضرت، به عموم تنزیل نیست، بلکه تنها برای اثبات معصیت کاربودن است، نه برای اثبات جواز قتل از باب مشارکت با اجدادشان در «قصاص». جواز قتل، حدی است که به خاطر رضایت به قتل سیدالشهداء بر آنها اجرا می شود؛ کما این که امت های گذشته به خاطر رضایت به قتل پیامبران عذاب شدند.

ص: ۲۶۵

چه کسی می تواند این حد را بر ذریه ی قاتلین جاری کند؟ گفتیم که این روایات اطلاقی ندارد و لذا مختص امام زمان است، الا این که کسی ناصبی و درنتیجه مهدورالدم باشد.

پس این روایت عموم تنزیل ندارد و تنزیل فقط نسبت به اظهر آثار است، پس این روایات فقط دلالت می کند بر این که رضای به فعل حرام، حرام است. و استدلال امام رضا به این روایات هم تنها برای اثبات همین اظهر آثار بوده است.

مرور مناقشه ی دوم

اشکال دوم این بود که شیخ اعظم می فرماید روایاتی که دلالت می کند بر این که: «رضایت به حرامِ صادر از دیگری، حرام

است.»، به فحوی و اولویت دلالت دارد بر این که قصد حرام صادر از خودش، حرام است؛ وقتی کسی راضی است به کار حرامی که از دیگری سرمی زند، پس به طریق اولی اگر قصدکند که خودش انجام بدهد باید حرام باشد. و حال این که این فحوی و این مدلول، معارض است با روایات فراوانی که قصد حرام را حرام نمی داند و عقوبت را از قصد حرام نفی می کند.

می خواهیم این روایات را بخوانیم، این روایات را از کتاب «وسائل» جلد اول «ابواب مقدمات العبادات» باب ششم «باب استحباب نیه الخیر و العزم علیه» می خوانیم:

روایات عدم حرمت قصد

روایت هفتم: «وَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا»: یعنی مرحوم کلینی، «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ سَمَاعَهَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَیَهُمُّ بِالْحَسَنَهِ وَ لَایَعْمَلُ بِهَا»: مؤمنی تصمیم می گیرد حسنه ای را انجام دهد ولی انجام نمی دهد، از لطف خدای متعال «فَتُکْتَبُ لَهُ حَسَنَهٌ. وَ إِنْ هُوَ عَمِلَهَا، کُتِبَتْ لَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ.»: اگر انجام بدهد، ده حسنه برایش نوشته می شود. «وَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَیَهُمُّ بِالسَّیِّئَهِ أَنْ یَعْمَلَهَا فَلَایَعْمَلُهَا فَلَاتُکْتَبُ عَلَیْهِ.»(۱)

۱- (۱) - وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۵۱، أبواب مقدمه العبادات، باب۶، ح۶، ط آل البیت.

روایت ششم: «وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ حَدِیدٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی جَعَلَ لِآدَمَ فِی ذُرِّیَّتِهِ أَنَّ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَهٍ فَلَمْ یَعْمَلْهَا کُتِبَتْ لَهُ حَسَنَهٌ. وَ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَهٍ وَ عَمِلَهَا کُتِبَتْ لَهُ عَشْراً وَ مَنْ هَمَّ بِسَیِّئَهٍ لَمْ تُکْتَبْ عَلَیْهِ وَ مَنْ هَمَّ بِهَا وَ عَمِلَهَا کُتِبَتْ عَلَیْهِ سَیِّئَهٌ.».

ممکن است بگوییم: «کتبت له سیئه» از دو حیث معارضه می کند

در این روایت آمده است که «مَنْ هَمَّ بِسَیِّئَهٍ لَمْ تُکْتَبْ عَلَیْهِ» پس قصد گناه حرام نیست و این معارض است با مفهوم اولویت روایاتی که سابق ذکر شد

بنا بر این که تنوین در سیئه دلالت بر وحدت نماید، طبق این روایت در جایی که هم قصدکرده و هم انجام داده، یک سیئه نوشته می شود. این یک سیئه، نمی توانیم بگوییم: «برای عمل خارجی نیست»، پس قصد و رضا، حتی اگر منجر به گناه هم بشود، سیئه نیست. بر این اساس این روایت به طور خاص معارضه می کند با آن روایتی از امیرالمؤمنین که نقل شد: کسی که گناهی کند، دو اثم برایش نوشته می شود: اثم رضایت و اثم به عمل خارجی.(۱)

حدیث هشتم: «وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بُکَیْرٍ»؛ در مصدر، در هامش نوشته شده: «ابن بکیر»؛ ابن بکیر، یعنی عبد الله بن بکیر، که از ثقات است و شیعه ی اثناعشری است. بکیر، یعنی بکیر بن اعین برادر زراره است که ثقه است. «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَوْ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی قَالَ لِآدَمَ ع یَا آدَمُ جَعَلْتُ لَکَ أَنَّ مَنْ هَمَّ مِنْ ذُرِّیَّتِکَ بِسَیِّئَهٍ لَمْ تُکْتَبْ عَلَیْهِ فَإِنْ عَمِلَهَا کُتِبَتْ عَلَیْهِ سَیِّئَهٌ. وَ مَنْ هَمَّ مِنْهُمْ بِحَسَنَهٍ فَإِنْ لَمْ یَعْمَلْهَا کُتِبَتْ لَهُ حَسَنَهٌ. وَ إِنْ هُوَ عَمِلَهَا کُتِبَتْ لَهُ عَشْراً الْحَدِیثَ.»(۲) . این روایت هم دلالت می کند بر این که سیئه ی تنها اشکالی ندارد.

۱- (۲) - وَ قَالَ ع الرَّاضِی بِفِعْلِ قَوْمٍ کَالدَّاخِلِ مَعَهُمْ فِیهِ- وَ عَلَی کُلِّ دَاخِلٍ فِی بَاطِلٍ إِثْمَانِ: إِثْمُ الْعَمَلِ بِهِ، وَ إِثْمُ الرِّضَا بِهِ. وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۴۱، أبواب الامر و النهی و ما یناسبهما، باب۵، ح۱۲، ط آل البیت.

۲- (۳) - وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۵۲، أبواب مقدمه العبادات، باب۶، ح۸، ط آل البیت.

روایت دهم: «الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ فِی کِتَابِ الزُّهْدِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَهِ»؛ درباره ی «عبد الله بن مغیره» گفته شده: «ثقهٌ ثقهٌ» و در میان اصحاب، از حیث وثاقت، کم نظیر است. «عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا هَمَّ الْعَبْدُ بِالسَّیِّئَهِ لَمْ تُكْتَبْ عَلَیْهِ. وَ إِذَا هَمَّ بِحَسَنَهٍ کُتِبَتْ لَهُ.»(۱) .

روایت بیست و یکم: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْیَرِیُّ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ: لَوْ کَانَتِ النِّیَّاتُ مِنْ أَهْلِ الْفِسْقِ یُؤْخَذُ بِهَا أَهْلُهَا، إِذاً لَأُخِذَ کُلُّ مَنْ نَوَی الزِّنَا بِالزِّنَا»: اگر قرار باشد اهل فسق به مجرد نیتشان مؤاخذه بشوند، پس باید به خاطر نیت زنا (اگرچه به زنا منجر نشود) برایشان گناه زنا نوشته بشود! «وَ کُلُّ مَنْ نَوَی السَّرِقَهَ بِالسَّرِقَهِ، وَ کُلُّ مَنْ نَوَی الْقَتْلَ بِالْقَتْلِ، وَ لَکِنَّ اللَّهَ عَدْلٌ کَرِیمٌ لَیْسَ الْجَوْرُ مِنْ شَأْنِهِ. وَ لَکِنَّهُ یُثِیبُ عَلَی نِیَّاتِ الْخَیْرِ أَهْلَهَا وَ إِضْمَارِهِمْ عَلَیْهَا وَ لَایُؤَاخِذُ أَهْلَ الْفِسْقِ حَتَّی یَفْعَلُوا الْحَدِیثَ.».

این حدیث، یک ویژگی خاص دارد؛ اگر بخواهی اهل فسق را بر نیات شان عقاب کنی، با عدل سازگار نیست. یعنی نه تنها خداوند عقاب شان نمی کند، بلکه اصلاً عقاب شان، جَور است و در نتیجه استحقاق عقاب هم ندارند، نه این که تفضلاً عقابشان نمی کند. برتری این روایت بر روایات سابق، به این است که روایات دیگر «عدم عقوبت» را اثبات می کند، ولی این روایت «عدم استحقاق عقوبت» را اثبات می کند.(۲)

۱- (۴) - وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۵۲، أبواب مقدمه العبادات، باب۶، ح۱۰، ط آل البیت.
۲- (۵) - جمله ی اخیر، از مقرر است. این مطلب در بحث های آینده روشن تر خواهد شد.

حدیث بیستم: «وَ فِی التَّوْحِیدِ»؛ یعنی توحید صدوق. «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَی بْنِ الْمُتَوَکِّلِ عَنِ السَّعْدَآبَادِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمْزَهَ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ هَمَّ بِحَسَنَهٍ فَلَمْ یَعْمَلْهَا کُتِبَتْ لَهُ حَسَنَهٌ، فَإِنْ عَمِلَهَا کُتِبَتْ لَهُ عَشْراً، وَ یُضَاعِفُ اللَّهُ لِمَنْ یَشَاءُ إِلَی سَبْعِمِائَهٍ.»؛ یعنی کسی که تصمیم به کار خوبی می گیرد، برایش حسنه می نویسند. و اگر انجامش بدهد، ثواب ده برابر برایش می نویسند، و خدای متعال این ثواب را ممکن است تا هفتصدبرابر افزایش دهد! این روایت نشان می دهد ثواب ده برابری که در سایر روایات ذکر شده بود، کف ثواب است و ثواب ده برابر، بر حسب نیات و خصوصیات، می تواند تا هفتصد برابر اضافه شود! «وَ مَنْ هَمَّ بِسَیِّئَهٍ فَلَمْ یَعْمَلْهَا لَمْ تُکْتَبْ عَلَیْهِ حَتَّی یَعْمَلَهَا.»: و اگر تصمیم بگیرد گناهی انجام دهد ولی انجام ندهد، گناهی برای او نمی نویسند. این روایت هم دلالت می کند بر این که بر قصد گناه، گناه نوشته نمی شود تا این که انجام بدهد. بشارت عظیمش اینجاست: «فَإِنْ لَمْ یَعْمَلْهَا، کُتِبَتْ لَهُ حَسَنَهٌ.»: با این که تصمیم گرفته بود گناه کند، همین که انجام نداد؛ خدای متعال دگرگون می کند و برایش حسنه می نویسد! بعد می فرماید: «وَ إِنْ عَمِلَهَا أُجِّلَ تِسْعَ سَاعَاتٍ»: اگر انجامش داد، خدای متعال ۹ساعت به او وقت می دهد.(۱) «فَإِنْ تَابَ وَ نَدِمَ عَلَیْهَا لَمْ تُکْتَبْ عَلَیْهِ.»: اگر در این مدت توبه کرد، اصلاً برایش نمی نویسندش. «وَ إِنْ لَمْ یَتُبْ وَ لَمْ یَنْدَمْ عَلَیْهَا کُتِبَتْ عَلَیْهِ سَیِّئَهٌ.»(۲) : اگر در این ۹ساعت توبه نکرد، برایش یک سیئه می نویسند.(۳) چقدر خدای متعال مماشات می فرماید!

ص: ۲۶۹

۱- (۶) - این ساعتِ ۲۴ساعته، آن موقع نبود. منظور از «ساعت» مقداری از زمان است. آن موقعی که حضرت سیدالشهداء در کربلا خیلی خسته و تشنه شدند، نقل شده که: «فَوَقَفَ یَسْتَرِیحُ سَاعَه».

۲- (۷) - وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۵۵، أبواب مقدمه العبادات، باب۶، ح۲۰، ط آل البیت.

۳- (۸) - اگر روایاتی دال بر «رفع قلم» در ایام خاصی داشته باشیم، بعید نیست که ناظر به همین معنا باشد؛ در ایام معمولی هر کس معصیتی کند نوشتن معصیتش را ۹ساعت به تأخیر می اندازند تا توبه کند، و در آن ایام، نوشتن معصیت را به خاطر شادی اهل بیت ۳روز به تأخیر می اندازند. لذا «رفع قلم»، به معنای «عدم نوشتن گناه مطلقاً» نیست تا ناچار به کنارگذاشتن این مضمون بشویم. مقرر.

روایات دیگری هم در مستدرک هست خودتان بخوانید: ص۵۸ حدیث هفت هامش(۱) ، ص ۶۰ حدیث ۱۲ هامش(۲) ، ص۶۲ حدیث۱۶ هامش.(۳)

جواب اول: رفع ید از مفهوم

روایات دال بر حرمت رضایت، منطوقش حرمت رضایت به فعل حرام صادر از دیگران و مفهوم موافقش حرمت قصد حرام صادر از خود است. یک جواب این است که اگر به خاطر تعارض با روایات دالّ بر «عدم حرمت قصد» دست از مفهوم روایاتِ دالّ بر «حرمت رضا» برداریم، ضرری به منطوق وارد نمی آید؛ مفهوم اولویت تعارض و تساقط می کند، چه ربطی به مدلول مطابقی دارد؟! پس روایات محل بحث، منطوقش که حرمت رضایت به حرام باشد تمام است اگرچه مفهومش که حرمت قصد معصیت باشد حجت نباشد.

۱- (۹) - «وَ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی جَعَلَ لِآدَمَ ع ثَلَاثَ خِصَالٍ فِی ذُرِّیَّتِهِ جَعَلَ لَهُمْ أَنَّ مَنْ هَمَّ مِنْهُمْ بِحَسَنَهٍ أَنْ یَعْمَلَهَا کُتِبَتْ لَهُ حَسَنَهٌ وَ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَهٍ فَعَمِلَهَا کُتِبَتْ لَهُ بِهَا عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَ مَنْ هَمَّ بِالسَّیِّئَهِ أَنْ یَعْمَلَهَا لَا یُکْتَبُ عَلَیْهِ وَ مَنْ عَمِلَهَا کُتِبَتْ عَلَیْهِ سَیِّئَهٌ وَاحِدَه». مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱، ص۹۲.

۲- (۱۰) - «کِتَابُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ شُرَیْحٍ، قَالَ حَدَّثَنِی حُمَیْدُ بْنُ شُعَیْبٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ یَتَمَنَّی الْحَسَنَهَ أَنْ یَعْمَلَهَا فَإِنْ لَمْ یَعْمَلْ کُتِبَتْ لَهُ حَسَنَهٌ وَ إِنْ عَمِلَهَا کُتِبَتْ لَهُ عَشَرَهٌ وَ یَهُمُّ بِالسَّیِّئَهِ فَلَا یُکْتَبُ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ وَ إِنْ عَمِلَهَا کُتِبَتْ لَهُ سَیِّئَه». مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱، ص۹۴.

۳- (۱۱) - «الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ الْأَهْوَازِیُّ فِی کِتَابِ الزُّهْدِ، عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ أَبِی الْبِلَادِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلٍ عَنْ بُکَیْرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: إِنَّ آدَمَ ع قَالَ یَا رَبِّ سَلَّطْتَ عَلَیَّ الشَّیْطَانَ وَ أَجْرَیْتَهُ مَجْرَی الدَّمِ مِنِّی فَاجْعَلْ لِی شَیْئاً أَصْرِفْ کَیْدَهُ عَنِّی قَالَ یَا آدَمُ قَدْ جَعَلْتُ لَکَ أَنَّ مَنْ هَمَّ مِنْ ذُرِّیَّتِکَ بِسَیِّئَهٍ لَمْ تُکْتَبْ عَلَیْهِ وَ مَنْ هَمَّ مِنْهُمْ بِحَسَنَهٍ فَلَمْ یَعْمَلْهَا کُتِبَتْ لَهُ حَسَنَهٌ فَإِنْ عَمِلَهَا کُتِبَتْ لَهُ عَشَرَهٌ الْخَبَر». مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱، ص۹۵.

اشکال: ملازمه بین مفهوم اولویت با منطوق

عرض کردیم این جواب تمام نیست؛ چون وقتی بین جعل یک چیزی و امر دیگری ملازمه ی عقلی وجود دارد، قابل انفکاک نیست، نمی توانیم بگوییم: «به لازم ملتزم نمی شویم ولی به ملزوم ملتزم می شویم»؛ فرض این است که اینها غیرقابل انفکاک هستند. پس این جواب که این دو مدلول را هم از هم تفکیک کنیم و به مدلول مطابقی ملتزم بشویم و به مدلول التزامی ملتزم نشویم، تمام نیست.

در مفهوم شرط ممکن است کسی این حرف (تفکیک مدلول مطابق از مدلول التزامی) را بزند؛ چون دلالت کلام است، ملازمه ی عقلیه بین این دو نیست. ولی در مفهوم اولویت، ملازمه ی عقلیه است؛ یعنی نمی شود این باشد و آن نباشد. کما این که آن روز عرض کردم: اگر آیه فرمود: «و لاتقل لهما اف» و این امرِ پایین را حرام کرد، اگر روایتی گفت: «پرخاش جایز است»، با مدلول مطابقیِ این آیه معارضه می کند.

سؤال: آیا این عدم انفکاک مدلول التزامی از مدلول مطابقی، خاص مفهوم اولویت است؟

پاسخ: بله. [به علاوه ی هر جایی که ملازمه باشد.]

جواب دوم: رضای ابرازشده حرام است

به قرینه ی روایات دال بر عدم حرمت قصد، باید روایات دالّ بر حرمت رضا (که مدلول التزامی اش حرمت قصد است) را حمل کنیم بر این که مجرد رضای نفسانی مقصود نیست، بلکه رضایی مقصود است که به «عمل» ابراز شود، بلکه به آن افتخار هم بشود؛ اگر کسی رضایتِ در دلش را اعلام کند و مثلاً بخندد به روی او، یا به به و چه چه کند، یا کف بزند، یا جایزه بدهد، یا بالاخره به نحوی اعلام رضایت کند، چنین رضایتی است که حرام است. پس آن که مفهوم اولویت دارد، صرف الرضای باطنی نیست.

اشکال اول: عدم اثبات حرمت رضایت به حرام

اگر اینجور گفتیم که این روایت، دلالت بر حرمت صرف الرضا نمی کند، این جواب درحقیقت، تسلیم به اشکال است؛ که با توجه به روایاتِ «عدم حرمت قصد» نمی شود با تمسک به این روایات، فتوا به «حرمت رضا به حرام» بدهیم.

اشکال دوم: این جمع، تبرّعی است

این جمع، تبرعی است؛ چه قرینه ای داریم بر این که: «رضـا، به شـرطی حرام است که ابراز بشود.»؟! پس بایـد در مقام «تطبیق» هم بگوییم: «ذراری قتله فقط راضـی نبودنـد»، درحـالی که به جز یکی از روایـات (قتـل نسـل قـاتلین سیدالشـهداء که عبـارت «یفتخرون» داشت)، سـایر آن روایـات، مطلق بود و دلالـت داشت بر این که به صـرف رضـایت به قتـل سیدالشـهداء کشـته می شونـد. پس این جمع، تبرعی است و شاهـدی هم بر آن نـداریم. اگر این مسأله مـد نظر بود، می فرمودند من اظهر الرضا یا من ابرز الرضا.... نه من رضِیَ.

اشـکال: ممکن است رضایت به قتل امام حسـین ملازمه با انکار امامت داشـته باشـد، و درنتیجه نسل قاتلین سیدالشـهداء به این دلیل مستحق قتل هستند که منکر امامت هستند؟

پاسخ: چنین ملازمه ای نداریم؛ ممکن است منکر امامت نباشـند؛ کما این که درباره ی مأمون گفته اند: عقیدتاً شـیعه بود، ولی حبّ ریاست نگذاشت. در مناظرات هم خیلی جاها با قوت پیش می آمد و نشان می داد که آن خبیث، آدم ملّایی بوده است.

موضوع: مقـام شـشم: مراتب امربه معروف (مرتبه ی قلبی / تفسـیر سوم / سـنت / منـاقشه دوم / جواب سوم و چهارم) ۹۶/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که روایـاتی که به آنهـا تمسـک شـد برای حرمت رضـایت به فعل منکر، خصوصاً دو روایت صـحیح السـند، معارضه می کند با روایات دال بر عدم حرمت قصد. تا به حال دو جواب از این معارضه بیان شد و به هر دو اشکال کردیم.

ص: ۲۷۲

جواب سوم: روایات «قصد» دلالت بر «عدم عقاب» می کند نه «عدم استحقاق»

بین این دو دسته روایت، معارضه نیست؛ چون مدلول روایات عدم حرمت قصد، این است که خدای متعال تفضّلاً عقاب نمی کند و عقاب نمی نویسد، نه این که مکلف معصیتی نکرده و استحقاق عقوبتی ندارد؛ در مقابل مدلول روایات حرمت رضا (به دلالت فحوی و اولویت) استحقاق عقوبت است. پس منافاتی ندارند؛ رضای به منکر حرام است و استحقاق عقوبت دارد، ولی تفضـلاً عقاب نمی شود. جاهای دیگری هم هست که اینطور است؛ مرحوم نائینی مثال به «لعان» زده؛ خدای متعال به مصـلحتی

از عقوبت این معصیت گذشته است.(۱)

پس «روایات عـدم حرمت قصـد» دلالت می کند بر عدم عقوبت، نه عدم حرمت. اما به چه نحوی چنین دلالتی دارد؟ برای این دلالت، سه بیان داریم:

بیان اول: دلالت روایات «عدم حرمت قصد» فی نفسها

بیان اول این است که روایات «عدم حرمت قصد» فی نفسـها دلالت می کند بر «عدم عقوبت» و این که خدا قصدی که منجر به فعل معصـیت نشود را عقوبت نمی کنـد، و بیش از این (عـدم عقوبت) دلالتی ندارد (یعنی نفی اسـتحقاق یا حرمت نمی کند)؛ مثلاً به این عبارات دقت کنید:

«وَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَهُمُّ بِالسَّيِّئَةِ أَنْ يَعْمَلَهَا فَلَايَعْمَلُهَا فَلَاتُكْتَبُ عَلَيْهِ.»

«وَ مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ.»

«لَوْ كَانَتِ النِّيَّاتُ مِنْ أَهْلِ الْفِسْقِ يُؤْخَذُ بِهَا أَهْلُهَا، إِذاً لَأُخِذَ كُلُّ مَنْ نَوَى الزِّنَا بِالزِّنَا»: پس خداونـد بر نیت فسق مؤاخـذه نمی فرماید.

ص: ۲۷۳

۱- (۱) - از اسـتاد پرسیده شد که فائده ی این تکالیفی که ترک شان عقابی ندارد، چیست؟ پاسخ دادند: ارتکاب این حرام ها عـدالت را از بین می برد، و لـذا شـهادت چنین کسـی قبول نمی شود، نمی توانـد امـام جمـاعت، قاضـی یا مرجع شود و نیز در حضور او نمی توان طلاق داد و ... (ناظر).

«وَ مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ حَتَّى يَعْمَلَهَا.»

بنابراین بیان اول این است که این روایات فی نفسها دلالت بر «عدم عقوبت» می کند نه «عدم حرمت» یا «عدم استحقاق عقوبت».

بیان دوم: ترجیح فحوای «حرمت رضا»

اگر کسی بگوید «مؤاخذه نمی کند» یا «نوشته نمی شود»، کنایه از عدم حرمت است کما این که «کتب علیکم الصیام» ظهور در «وجوب» دارد، پس این روایات، «عدم استحقاق عقوبت» و «عدم حرمت» را هم اثبات می کند، لذا با روایاتی که با مفهوم موافقشان می گفتند استحقاق عقوبت بر قصد حرام وجود دارد، معارض هستند، گفته می شود در مقام جمع، مفهوم اولویت روایات «حرمت رضا» اظهر از «لم تکتب» است و لم تکتب را دال بر اعم(۱) معنی می کنیم، و این یک جمع عرفی است: روایات عدم حرمت قصد نص در عدم فعلیت عقاب و ظاهر در عدم استحقاق عقاب(۲) هستند و روایات حرمت رضایت به منکر با مفهوم موافقشان نص (یا اظهر) در استحقاق عقوبت هستند؛ با توجه به آن نص (یا اظهر) دست از این ظهور برمی داریم. پس در مجموع کسی که قصد منکر کرده است، استحقاق عقاب دارد اما خداوند او را عقاب نمی کند.

۱- (۲) - اعم از عقوبت یا استحقاق عقوبت. مقرر.

۲- (۳) - وقتی گفته می شود که این روایات «ظاهر» در امری هستند، باید دو احتمال برای مدلول روایات تصویر کرد که یکی ظاهر باشد و دیگری خلاف ظاهر، تا در مقام «جمع» از ظاهر به سوی خلاف ظاهر برویم. این دو احتمال این است: این که خداوند عقاب نمی کند، شاید به این دلیل است که استحقاق عقاب نداریم (ظاهر) و شاید تفضلاً عقاب نکند (خلاف ظاهر) در مواجهه با نص از ظاهر دست برمی داریم و روایت را خلاف ظاهر معنا می کنیم. (ناظر).

اصل این جواب، از شهیدصدر است، با مقداری توضیح اضافه تر از ما برای این که بهتر بشود.

بیان سوم: شاهد جمع

در بیـان اول و دوم می گفتیم: «خود این عبـارتِ «لم تُکتب»، فی ذاتهـا یـا در مقام تعارض، ظهور دارد در عفو.»، بیان سوم این است که حتی اگر روایات «قصـد» فی ذاتها دلالت بر «عدم حرمت» نداشـته باشد و حتی اگر مفهوم روایات «حرمت رضا» اظهر از آن نباشد، شاهد جمع وجود دارد که دو دسته روایت با هم تعارضی ندارند. این بیان، دو مقدمه دارد:

مقدمه ی اول: لسان تفضّل

مقـدمه ی اول این است که در این روایات، روایاتی هست که نشان می دهـد لسان روایات «عـدم حرمت قصد»، لسان «تفضّل» است:

«الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ الْأَهْوَازِیُّ فِی کِتَابِ الزُّهْدِ، عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ أَبِی الْبِلَادِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلٍ عَنْ بُکَیْرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: إِنَّ آدَمَ ع قَالَ یَا رَبِّ سَلَّطْتَ عَلَیَّ الشَّیْطَانَ وَ أَجْرَیْتَهُ مَجْرَی الدَّمِ مِنِّی فَاجْعَلْ لِی شَیْئاً أَصْرِفْ کَیْدَهُ عَنِّی قَالَ یَا آدَمُ قَدْ جَعَلْتُ لَکَ أَنَّ مَنْ هَمَّ مِنْ ذُرِّیَّتِکَ بِسَیِّئَهٍ لَمْ تُکْتَبْ عَلَیْهِ.»(۱) ؛ این لسان، لسان تفضل است؛ خداونـد می فرماید: در قبال آن تدبیر که نظام احسن اقتضاکرده شیطانی مسلط بر انسان قراربدهد، از این طرف، یک عنایات ویژه ای به انسان فرموده؛ که با این که می شد قصد حرام را بنویسند، ولی نمی نویسند. این، تفضل است.

«وَ مَنْ هَمَّ مِنْهُمْ بِحَسَنَهٍ فَلَمْ یَعْمَلْهَا کُتِبَتْ لَهُ حَسَنَهٌ فَإِنْ عَمِلَهَا کُتِبَتْ لَهُ عَشَرَهٌ الْخَبَرَ.»(۲)

لذا مرحوم شهیدصدر فرموده: «ان اللّه تفضل علی آدم علی أن لایکتب علی ولده و ذریته ما نووا ما لم یفعلوا»(۳) .

۱- (۴) - مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱، ص۹۵.

۲- (۵) - مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱، ص۹۵.

۳- (۶) - بحوث فی علم الأصول، السید محمد باقر الصدر، ج۴، ص۶۴.

این لسان، لسان تفضل است؛ با این که می شـد سـیئه را بنویسـد، اما چون شـیطان وسوسه می کنـد و کار را مشـکل می کنـد، خداوند از این مقدار چشم پوشی می کند.

مقدمه ی دوم: تفضّل و عفو، فرع بر استحقاق عقوبت است

مقدمه ی دوم این است که تفضل (در عفو و ننوشـتن سـیئه)، ملازمه با حرمت و استحقاق عقاب دارد؛ یعنی باید گناهی وجود داشته باشد تا خدای متعال تفضل بفرماید و آن گناه را ندیده بگیرد.

اشکال: بر این اساس پذیرش توبه هم تفضل است.

پاسخ: بله؛ این، یک نگاه عرفانی است؛ بر اساس این نگاه، عذاب هم تفضل است؛ برای این است که زنگارهایش زدوده شود و بـه بهشت برود. صـرف نظر از این که این نگـاه درست است یـا درست نیست، حرف بعضـی عرفـاست. مـا الآـن فقیهـانه می خواهیم صحبت کنیم، نه عارفانه.

نتیجه: اثبات حرمت قصد و عدم استحقاق عقاب بر آن

بنابراین روایات «قصد» اگرچه فی ذاتها دلالت بر «عدم حرمت قصد» دارد، ولی به قرینه ی «تفضّل» دلالت بر «استحقاق عقاب» داشته و درنتیجه نه تنها با فحوای روایات «حرمت رضا» معارض نیست، بلکه مطابق با همان است.

خلاصه ی سه بیان

بنابراین جواب سوم، سه بیان داشت:

بیان اول: خود روایات «لم تکتب سیئه» فی نفسها دلالت می کند بر عدم عقاب.

بیـان دوم: از ظـاهر «لم تکتب» که فی نفسـها «حرمت» است، به واسـطه ی فحوای روایات «حرمت رضا» که اظهر است، رفع ید می شود.

بیـان سوم: در این روایـات، روایـاتی است که می فرمایـد از سر «تفضـل» عقـاب نمی فرمایـد، پس اسـتحقاق وجود دارد، پس معارضه ای بین این دو دسته روایات نیست.

اشکال به جواب سوم: وجود روایات دال بر عدم عفو قصد معصیت

ما در جواب سوم گفتیم: روایات «قصد» فی نفسها یا به قرینه ی «لسان تفضل» یا در مقام تعارض، دلالت بر «عفو» می کند. ممکن است اشکال بشود به این که این روایات می گوید: «لم تکتب یعنی عفو فرمود». ولی بعضی روایاتی داریم که خدای متعال عفو نفرموده است. مثل آن روایتی که شیخ هم در رسائل(۱) ذکرفرموده که اگر دو نفر مقاتله کنند، قاتل و مقتول، هر دو در آتش هستند، درحالی که مقتول قصد قتل داشته ولی قتل نکرده اما به خاطر همین قصد قتل در آتش است(۲) ، پس «قصد» عفو نشده است.(۳)

۱- (۷) - إذا التقی المسلمان بسیفهما فالقاتل و المقتول فی النار، قیل: یا رسول اللّه، هذا القاتل ، فما بال المقتول ؟! قال: لأنّه أراد قتل صاحبه . فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۴۶.

۲- (۸) - عَنْهُ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنْ أَبِی الْجَوْزَاءِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَیْدِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا الْتَقَی الْمُسْلِمَانِ بِسَیْفَیْهِمَا عَلَی غَیْرِ سُنَّةٍ الْقَاتِلُ وَ الْمَقْتُولُ فِی النَّارِ فَقِیلَ یَا رَسُولَ اللَّهِ الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ لِأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلًا. تهذیب الأحکام؛ ج ۶، ص: ۱۷۴ طبق نرم افزار درایه، ضعف سند، به جهت «حسین بن عُلوان» است. مقرر.

۳- (۹) - می توانیم این «اشکال به جواب سوم» را به عنوان جواب چهارمی به مناقشه ی دوم بگیریم؛ به این صورت که این روایاتِ دال بر «حرمت قصد» با روایات دال بر «عدم حرمت قصد» تعارض و تساقط می کند و درنتیجه روایات دال بر «حرمت رضا» بدون معارض باقی می ماند. شاید هم لازم باشدانقلاب نسبت بین این سه دسته دلیل بررسی شود. بیان دیگر: در معارضه ی بین روایات «عدم حرمت قصد» با مفهوم اولویت روایات «حرمت رضا»، این روایاتِ دال بر «حرمت قصد» به کمک مفهوم اولویت روایات «حرمت رضا» آمده و باعث ترجیح بر روایات «عدم حرمت قصد» می شود. البته با توجه به این که در هر طرف معارضه چندین روایت قرار داشتند، معلوم نیست که با یک روایت بتوان یک دسته را بر دیگری ترجیح داد.در هر صورت (به هر یک از این دو بیان)، این اشکال می تواند جوابی به مناقشه ی دوم باشد، لکن ما هم به تبع استاد، این مطلب را به عنوان اشکالی ذیل جواب سوم مطرح کردیم. مقرر.

پاسخ

پاسخ ما به این اشکال، این است که اولاً آن روایت نبوی مبنی بر عقاب مقتولی که قصد قتل قاتل را داشته، از نظر سند تمام نیست.

ثانیاً محل نزاع اصلی ما فراموش نشود؛ ما در صدد اثبات «حرمت رضا» هستیم، آیات را بررسی کردیم و «حرمت رضایت به قتل انبیا و سیدالشهداء» اثبات شد، الآن در حال بررسی روایات دالّ بر «حرمت رضا» هستیم. در این فضا، این روایات دال بر «حرمت رضا»، نه تنها به استدلال به سنت بر اثبات «حرمت رضا» خدشه ای واردنمی کند، بلکه ملائم و سازگار با مفهوم آن است.

به علاوه ی این که این روایت -که می فرماید: «نیت قتل، عفو نمی شود.»- اخص مطلق است از روایات «قصد» که می فرمایند: «نیت گناه عفو می شود»؛ پس خدا از نیت گناه عفو می فرماید الا در قصد قتل؛ نیت قتل آنقدر شدید است که خدا از این یک نیت نمی گذرد.

نتیجه ی جواب سوم: حرمت و عدم استحقاق عقوبت

بنابراین قصد معصیت، حرام است ولی استحقاق عقوبت ندارد. و درنتیجه این روایات، معارضه ای با فحوای روایات «حرمت رضا» ندارد.

جواب چهارم: موافقت با کتاب

فرض کنیم تعارض وجود دارد و جمع عرفی هم نداریم و در نتیجه معارضه مستقر است. ولی روایات بحث ما، موافق کتاب است، پس بر اساس «خذ بما وافق الکتاب» روایات «حرمت رضا» را ترجیح می دهیم. موافقت کتاب، همانطور که در باب «تعادل و تراجیح» گفته شده، نه یعنی «عین این مطلب در قرآن است»، بلکه به این معنی است که با آموزه های کتاب، سازگارتر و هماهنگ تر است.(۱) روایات «حرمت رضا» فرمودند: عذاب کل قوم علی رغم این که فقط یک نفر ناقه را پی کرده بود، به خاطر رضایت شان به آن عمل بوده است. بنابراین اگر هم فرضاً تعارض مستقر بشود و از جواب های سابق صرف نظر کنیم، در باب تعادل و تراجیح، روایات «حرمت رضا» را به خاطر «موافقت با کتاب» ترجیح می دهیم.(۲)

۱- (۱۰) - عده ای از اعلام از جمله شهیدصدر و محقق سیستانی، قائل به این مبنا هستند که «موافقت با کتاب» یعنی با آموزه های قرآن سازگارتر است و با مذاق قرآن می سازد.

۲- (۱۱) انعام/سوره۶، آیه۱۶۰، مطابق مضمون روایات عدم حرمت قصد بلکه مطابق با بخشی از مفاد آنهاست؛ پس موافقت قرآن با روایات عدم حرمت قصد است.پاسخ دادند نسبت به اشکال اول، در آیه ۱۸۳ آل عمران قتل به یهودیان هم عصر پیامبر نسبت داده شده است در حالی که صدها سال با قاتلان فاصله داشته اند، هرچند وجه اسناد قتل واضح نیست (که به علت

رضـایت است یـا به علت هم گروه بودن و پشتیبـانی بعضـی از بعض دیگر) اما روایات حرمت رضایت به منکر با مضـمون این آیه هماهنگ هسـتند؛ در حالی که آیه ای هم مضمون با دسته دوم (عدم حرمت قصد) نیست.نسبت به اشکال دوم: هرچند آیه ذکر شـده مطابق برخی فقرات روایـات عـدم حرمت قصـد معصیت است، اما نسبت به آن فقره ای از آن روایات که موضوع بحث ماست (یعنی فقره «مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ حَتَّى يَعْمَلَهَا») در این آیه دلالتی وجود نـدارد و با توجه به این که حجیت روایـات نسـبت به فقرات مختلف انحلالی است، این فقره ی محل معارضه مطابق با قرآن نیست.به اسـتاد عرض می کنیم اگر این حـد از موافقت مضـمونی بـا آیـات قرآنی برای ترجیـح کـافی است، آیـاتی در قرآن موافق با عـدم حرمت قصـد معصـیت وجود دارد؛ مثل «وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْديكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثيرٍ»: شوری:۳۰ این که خداوند از خیلی چیزها می گذرد همسو با این است که از عقاب قصد گناه هم بگذرد. ناظر تقریر (حاج آقا مخبریان).

نتیجه: حرمت رضا به منکر

فتحصل مما ذکرنا إلی هنا که بنابراین به سنت می توان تمسک کرد برای اثبات حرمت رضا به منکر.

موضوع: مقـام شـشم: مراتب امربه معروف (مرتبه ی قلبی / تفسـیر سوم / سـنت / منـاقشه دوم / جواب پنجم و شـشم) ۹۶/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایـاتی بود که حرمت رضایت به حرام را اثبات می کنـد. به اسـتدلال به این روایات، دو مناقشه شـد، مناقشه ی دوم معارضه با روایاتی بود که دلالت بر عدم حرمت قصد داشتند. در ذیل این مباحث، دو استدراک به نظرمان رسید که می توانیم این دو استدراک را به عنوان جواب پنجم و ششم به مناقشه ی دوم قراردهیم.

جواب پنجم: روایات «قصد» دلالت بر «عدم عقاب مطلق» ندارد

یکی از طلاـب درس، بـا دقـت در روایـت بیست و یکم متـوجه نکته ی جـالبی شـده و به مـا هم تنبّه داده است، دوبـاره به این روایت دقت کنید: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْیَرِیُّ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَـالَ: لَوْ كَـانَتِ النِّیَّاتُ مِنْ أَهْلِ الْفِسْقِ یُؤْخَـذُ بِهَا أَهْلُهَا، إِذاً لَأُخِـذَ كُلُّ مَنْ نَوَی الزِّنَا بِالزِّنَا»: اگر قرار باشـد اهل فسق به مجرد نیت شان مؤاخـذه بشوند، پس باید به خاطر نیت زنا (اگرچه به زنا منجر نشود) برایشان گناه زنا نوشـته بشود! «وَ كُلُّ مَنْ نَوَی السَّرِقَهَ بِـالسَّرِقَهِ، وَ كُـلُّ مَـنْ نَـوَی الْقَتْـلَ بِالْقَتْـلِ، وَ لَكِـنَّ اللَّهَ عَـدْلٌ كَرِیـمٌ لَیْسَ الْجَـوْرُ مِنْ شَـأْنِهِ. وَ لَكِنَّهُ یُـثِیبُ عَلَی نِیَّاتِ الْخَیْرِ أَهْلَهَـا وَ إِضْمَارِهِمْ عَلَیْهَا وَ لَایُؤَاخِذُ أَهْلَ الْفِسْقِ حَتَّی یَفْعَلُوا الْحَدِیثَ.».

روایات «قصد» ظهور دارد در این که سیئه ی مقصوده نوشته نمی شود

ص: ۲۷۹

اگر در این روایت دقت کنیم، می بینیم ضـمیر «لم تکتب» در این روایات، به «سیئه ی مقصوده» برمی گردد که در عباراتِ قبل وجود دارد، و الا اگر به مطلق سیئه برگردد تا اثبات کند هیچ گناهی برایشان نوشته نمی شود، مستلزم استخدام است.

اگرچه ایشـان از روایت۲۱ الهـام گرفته انـد، ولی این مطلب از روایـات دیگر هم که تعبیر «لم تکتب» دارد اسـتفاده می شـود. بنابراین روایات عدیده ی «لم تکتب» دلالت می کند بر این که آن چیزی که برای قاصد سـیئه نوشـته نمی شود، همان سیئه ای است که قصدش را کرده بوده، یعنی سیئه ی مقصوده و مهتمٌّ بها برایش نوشته نمی شود؛ مثلاً قصدکرده غیبت کند ولی نکرد، گناه غیبت پای او نوشته نمی شود، اما از این جهت که «هیـچ گناهی پای او نوشته نمی شود» در مقام بیان نیست. بنابراین بین مفهوم روایات دالّ بر «حرمت رضا» با روایات «قصـد» تعارضـی نیست؛ روایات «حرمت رضا» به دلالت اولویت دلالت می کند

بر این که قصدِ حرام، حرام است و عقوبت دارد، روایات «قصد» نمی گوید: «قصد حرام، عقوبت ندارد.»، می گوید: «عقاب بر مقصوده برایشان نوشته نمی شود.».

تأیید به روایات وارد در حسنات

مؤیدش روایات وارد در حسنات است؛ که در جانب «حسنات» همان منویّ برایش نوشته می شود: «عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ فِی تَفْسِیرِهِ، قَوْلُهُ تَعَالَی قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ أَیْ عَلَی نِیَّتِهِ فَرَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدی سَبِیلًا فَإِنَّهُ حَدَّثَنِی أَبِی عَنْ جَعْفَرِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ إِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَهِ أُوقِفَ الْمُؤْمِنُ بَیْنَ یَدَیْهِ فَیَکُونُ هُوَ الَّذِی یَلِی حِسَابَهُ»: مؤمن آنقدر مرتبه اش بالاست که خود خدای متعال متکلف حساب رسی به او می شود. «فَیَعْرِضُ عَلَیْهِ عَمَلَهُ»: اعمال این بنده ی مؤمن را خدای متعال به او عرضه می کند. «إِلَی أَنْ قَالَ ع ثُمَّ یَقُولُ اللَّهُ لِلْمَلَائِکَهِ هَلُمُّوا الصُّحُفَ الَّتِی فِیهَا الْأَعْمَالُ الَّتِی لَمْ یَعْمَلُوهَا: کارنامه ی اعمالی که انجام نداده ولی جزء کارنامه ی اعمال شان نوشته شده را بیاورید. «قَالَ فَیَقْرَءُونَهَا فَیَقُولُونَ وَ عِزَّتِکَ إِنَّکَ لَتَعْلَمُ أَنَّا لَمْ نَعْمَلْ مِنْهَا شَیْئاً»: اینهایی که در نامه ی عمل ما آمده که چند بار حج رفته ایم را ما انجام نداده ایم، چطور اینها در نامه ی اعمال ما نوشته اند؟! «فَیَقُولُ صَدَقْتُمْ نَوَیْتُمُوهَا فَکَتَبْنَاهَا لَکُمْ»: انجام ندادید، اما قصدش را داشته اید. «ثُمَّ یُثَابُونَ عَلَیْهَا»(۱) : بر همین اعمالی که انجام نداده اند ثواب داده می شوند.

ص: ۲۸۰

۱- (۱) - مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱، ص۹۱.

همانطور که در ناحیه ی «حسنات» همان عملی که قصدکرده بودند ولی انجام نداده اند برایشان نوشته می شود، در ناحیه ی «سیئات» هم همان منویِّ غیرمتحقق برایش نوشته نمی شود، اما متعرض این نیست که «هیچ سیئه ای برایش نوشته نمی شود». بنابراین روایات «قصد» با مفهوم اولویتِ روایات «حرمت رضایت» معارضه نمی کند؛ روایات «حرمت رضایت» بالفحوی دلالت می کند بر «حرمت قصد»، و روایات «قصد» دلالت می کند بر این که به مجرد نیت، گناه منویّ برایشان نوشته نمی شود، نتیجه این می شود که قصد صرف، گناه کمتری دارد.

اشکال اول به این جواب: اطلاق مقامی

ولکن این جواب محل تأمل و اشکال است؛ که اگرچه چون استخدام خلاف ظاهر است مفاد خود لفظ این است که همان نوشته نمی شود، اما تمام این روایات به حسب اطلاق مقامی دلالت می کند بر این که هیچ گناهی بر او نوشته نمی شود پس بر خود نیت هم نوشته نمی شود؛ این روایات در مقام تنبیه رحمت خدا بوده است، اگر بر منویّ ننویسند ولی بر نیت عقاب بشوند، جا داشت که در این روایات متکثره تنبیه بدهند. لذا ذهن های فقها به این مطلب منتقل نشده است. پس ضم دلالت لفظیه و اطلاق دلالت مقامیه، ما را به این نتیجه می رساند که در مقامی که فقط نیت کرده ای و فعلی صادر نشده، عقابی نیست؛ نه برای نیت، و نه برای منویّ. پس معارضه می کند با روایات «حرمت رضایت به حرام» که مدلول التزامی اش «حرمت قصد» است.

اشکال دوم به این جواب: دو قرینه در تأیید اطلاق(۱)

در اشکال اول گفتیم: روایات «قصد» از حیث «نوشتن گناه به خاطر قصد صرف» ساکت است، از سکوت شارع که اطلاق مقامی است، عدم گناه بودن قصد صرف را استفاده کردیم. اشکال دوم این است که نه تنها روایات «قصد» نسبت به «نوشتن گناه بابت قصد صرف» ساکت نیست، بلکه دو قرینه داریم بر این که قصد صرف اصلاً گناهی ندارد.

ص: ۲۸۱

۱- (۲) – این قسمت، از مقرر و ناظر است.

قرینه ی اول: نوشتن ده حسنه و یک گناه

قرینه ی اول این است که طبق بعضی روایات «عدم حرمت قصد» وقتی فقط قصد دارد کار خیری انجام دهد ولی این قصدش را محقق نمی کند، یک حسنه برایش می نویسند، و وقتی که آن قصدش را محقق می کند، ده برابر برایش می نویسند. و وقتی کسی قصد سیئه دارد، سیئه برایش نمی نویسند و وقتی که آن قصد را محقق کرد، یک گناه برایش می نویسند. «مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ. وَ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَ عَمِلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْراً وَ مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ وَ مَنْ هَمَّ بِهَا وَ عَمِلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ.»(1) .

عرف از کنار هم قراردادن این ارقام اینطور می فهمد که قصد حسنه را یک حسنه می نویسند، انجام حسنه را ده حسنه می نویسند، محقق کردن قصد سیئه یک سیئه است (کما این که شب زنده دار گفتند: این یک گناهی که می نویسند، بر قصد نیست.)، و در صِرف قصد سیئه چیزی نوشته نمی شود. بنابراین نه تنها این روایات ساکت نیستند نسبت به نوشته نشدن قصد گناه، بلکه به این قرینه دلالت دارند بر این که قصد گناه اصلاً نوشته نمی شود.

قرینه ی دوم: نوشتن یک حسنه به خاطر برگشتن از قصد گناه

قرینه ی دوم این است که «وَ مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ ... فَإِنْ لَمْ يَعْمَلْهَا، كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ.»؛ این که ملتزم بشویم: «قصد سیئه اگر منجر به سیئه نشود، یک استحقاق عقاب دارد به خاطر قصد، و یک حسنه دارد به خاطر محقق نکردن قصد.»، غیرعرفی است؛ عرف از نوشته شدن حسنه بر مجرد قصد سیئه (در فرض عدم تحقق آن)، برداشت می کند که سیئه ای برایش نوشته نمی شود.

۱- (۳) - وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۵۱، ط آل البیت.

مروری بر جایگاه این بحث

این مطلب را هم تکرارکنم که ادله ی حرمت رضا، مدلول مطابقی شان این است که رضایت شخصِ راضی به فعل شخص دیگر، حرام است. شیخ اعظم فرموده است: بین مدلول مطابقیِ این روایات که: «رضایت به فعل دیگران حرام است» با این که «اگر کسی قصد کند خودش حرامی را انجام بدهد، حرام است.» ملازمه است؛ اگر شارع عقوبت کند به خاطر این که راضی است به منکر دیگری، به طریق اولی کسی را که خودش قصدکرده گناهی انجام دهد عقوبت خواهدکرد. این دو را عرفاً نمی شود از هم تفکیک کرد. پس روایات حرمت رضا، به مفهوم اولویت دلالت می کند بر این که قصد حرام هم حرام است.

مناقشه ی دوم این است که این مفهوم اولویت، با این روایات دال بر «عدم حرمت قصد» تعارض دارد.

جواب پنجم ما به این مناقشه، این شد که این روایات «قصد»، متعرض نیت نشده که بگوید: «نیت سیئه عقاب ندارد»، بلکه متعرض منویّ شده و فرموده: «عقاب منویّ را ندارد».

به این جواب اشکال کردیم به این که ولو به دلالت لفظیه متعرض منویّ نشده، اما به دلالت لفظیه و مقامیه مجموعاً، فرموده: کسی که نیت سیئه کند ولی خود سیئه را مرتکب نشود، هیچ عقابی ندارد، نه نسبت به نیت، و نه نسبت به منویّ.

نتیجه: عدم تمامیت جواب پنجم(۱)

نتیجه این شد که روایات «قصد» مجموعاً (مجموع دلالت لفظیه و مقامیه) دلالت می کند بر این که کسی که قصد سیئه ای کند ولی خود سیئه را محقق نکند، هیچ عقابی ندارد، نه نسبت به نیت، و نه نسبت به منویّ. و درنتیجه این جواب (که روایات «قصد» فقط نافی عقاب بر «منوی» است) تمام نبوده و نمی تواند مشکل تعارض بین روایات «قصد» که نافی مطلق عقاب است با روایات «حرمت رضایت» که بالفحوی دلالت دارد بر «استحقاق عقوبت قصد حرام» را حل کند.

۱- (۴) - این قسمت، از مقرر است با توجه به فرمایشات استاد.

جواب ششم: ملازمه بین «عقاب بر نیت زنا» با «عقاب بر زنا»

استدراک دوم این است که از این روایت ۲۱ که سند خوبی هم دارد اینجور استفاده می شود که اگر بنا باشد اهل فسق به نیات شان اخذبشود، باید کسی که نیت زنا داشته، به زنا مؤاخذه بشود. روایت را دوباره ببینید: «لَوْ كَانَتِ النِّيَّاتُ مِنْ أَهْلِ الْفِسْقِ يُؤْخَذُ بِهَا أَهْلُهَا، إِذاً لَأُخِذَ كُلُّ مَنْ نَوَى الزِّنَا بِالزِّنَا». طبق این روایت شریفه، اخذ به نیت، به ظلم و جور برمی گردد؛ چون اولاً ملازمه است بین «اخذ به نیت زنای محقق نشده» با «اخذ به زنا»، و ثانیاً وقتی قتل و سرقت و زنا محقق نشده، عقاب بر این گناهان، مثل قصاص قبل از جنایت است. پس عقاب بر نیت، یا از این جهت که «قصاص قبل از جنایت است» جور است، یا از این جهت جور است که «نیت، چیزی است که قابل عقوبت نیست.»؛ اگر می خواهند عقوبت کنند، باید بر منویّ عقاب کنند.(۱)

و چون ظلم از خداوند متعال محال است، پس روایات «حرمت رضا» نیز منجرّ به امر خلاف عقل می شود. چیزی که ملازمه با خلاف عقل دارد، قابل جعل نیست. پس خداوند عقابی بر مجرد نیت جعل نکرده است. و چون مفهوم روایات «حرمت رضا» از منطوق آن قابل تفکیک نیست، پس منطوق آن را هم جعل نکرده و رضایت به حرام هم حرام نیست. و آن جمع های مثل «تفضّل» را اینجا نمی توانیم بگوییم.

ص: ۲۸۴

۱- (۵) - بیان استاد شب زنده دار به نحوی است که «ملازمه» و «قصاص قبل از جنایت» کأنّ دو استدلال است، لکن ظاهراً دو مقدمه از یک استدلال است؛ چرا عقاب بر «نیت» ظلم است؟ چون به دلیل مقدمه ی اول، نیت قابل عقوبت نیست و درنتیجه اگر بخواهند بر نیت عقاب کنند، باید بر منویّ عقاب کنند. و به دلیل مقدمه ی دوم که عقاب بر مجرد نیت، قصاص قبل از جنایت است، پس عقاب بر نیت که همان عقاب بر منویّ خواهدبود، از باب «قصاص قبل از جنایت» ظلم است. مقرر.

سؤال: آیا این ملازمه فقط در گناهان جوارحی است؟

پاسخ: هر چیزی که منویّ اش حرام است.

این مشکل را چطور باید کرد؟ إن شاءالله فردا.

موضوع: مراتب امربه معروف (مرتبه ی قلبی / تفسیر سوم / سنت / مناقشه دوم / جواب ششم و هفتم) ۹۶/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که از روایت ۲۱ باب ششم وسائل از قرب الاسناد(۱) استفاده می شود که جعل حرمت برای قصد معصیت جور و ظلم است و نمی تواند از سوی خداوند تعالی رخ داده باشد. از طرف دیگر، لازمه غیر قابل انفکاک روایات حرمت رضایت به منکر، حرمت قصد و نیت معصیت است. از استحاله بیان شده در روایت ۲۱ باب ششم، معلوم می شود که روایات مخالف حجت نیستند.

اشکال جواب ششم: این مضمون، خلاف عقل است

حدیث ۲۱ از نظر سند مشکلی ندارد. حرف هایی راجع به قرب الاسناد هست که مهم نیست و قبلاً بررسی کرده ایم. البته قرب الاسناد موجود در بازار که به دست ما رسیده، ممکن است مورد مناقشه باشد، ولی قرب الاسنادی که شیخ حر در وسائل نقل می کند، به آن سند داشته و سیدنا الاستاد به نقل صاحب وسائل اعتماد می کرد و هر جا صاحب وسائل روایتی را از قرب الاسناد نقل می فرمود، ایشان اعتمادی کردند که این روایت واقعاً از قرب الاسناد است.

ص: ۲۸۵

۱- (۱) - «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ: لَوْ كَانَتِ النِّيَّاتُ مِنْ أَهْلِ الْفِسْقِ يُؤْخَذُ بِهَا أَهْلُهَا إِذاً لَأُخِذَ كُلُّ مَنْ نَوَى الزِّنَا بِالزِّنَا وَ كُلُّ مَنْ نَوَى السَّرِقَهَ بِالسَّرِقَهِ وَ كُلُّ مَنْ نَوَى الْقَتْلَ بِالْقَتْلِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ عَدْلٌ كَرِيمٌ لَيْسَ الْجَوْرُ مِنْ شَأْنِهِ وَ لَكِنَّهُ يُثِيبُ عَلَى نِيَّاتِ الْخَيْرِ أَهْلَهَا وَ إِضْمَارِهِمْ عَلَيْهَا وَ لَا يُؤَاخِذُ أَهْلَ الْفِسْقِ حَتَّى يَفْعَلُوا الْحَدِيثَ.» وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج۱، ص۵۵، ط آل البيت.

از حیث سندی مشکلی نیست، اما از حیث مضمونی مشکلی وجود دارد؛ مضمونی که در این حدیث شریف اخذشده، مضمونی است که تصدیق آن مشکل است و درنتیجه علی رغم این که روات سند ثقات هستند، نمی توانیم بگوییم: «ادله ی حجیت، این روایت را شامل می شود.»؛ چون مضمون این روایت، ملازمه ای است که نه عقلاً و نه عقلائاً وجهی ندارد. بنابراین، ممکن است در تلقی روایت از امام اشتباهی رخ داده باشد و چنین امری، یک مطلب معتنابهی است و اصالت «عدم غفلت» اینجا جاری نمی شود و چنین احتمالی را دفع نمی کند.

توضیح: مضمون این روایت، این است که: «لَوْ کَانَتِ النِّیَّاتُ مِنْ أَهْلِ الْفِسْقِ یُؤْخَذُ بِهَا أَهْلُهَا، إِذاً لَأَخِذَ کُلَّ مَنْ نَوَی الزِّنَا بِالزِّنَا»: اگر به نیات اهل فسق اخذ می شد مثلًا اگر قراربود به نیت زنا مؤاخذه کنند، باید به خود زنا مؤاخذه می کردند. ولی چون زنا صادر نشده است، عقاب بر قصد زنا جور است. مشکل اینجاست که عقلاً ـ ملازمه ای بین این دو (بین اخذ به نیت گناه و اجرای مجازات آن گناه) نیست تا منجر بشود به این که اگر به عمل نکرده اخذ شود، جور لازم می آید.

همچنان که عقلاً ـ ملازمه ای نیست، عقلائاً هم ملازمه نیست؛ عُقلاـ برای حفظ نظام اجتماعی شان اینطور نیست که اگر بخواهند بر نیت عقاب کنند، همان عقاب منوی را جاری کنند.(۱)

ص: ۲۸۶

۱- (۲) – فرق عقل و عُقلا در این است که عقل، صرف نظر از این که تحت تربیت در محیط اجتماع قرارگیرد، مستقلًا حکم می کند؛ مثل این که اگر ما در یک جزیره ای به دور از تربیت اجتماعی بزرگ می شدیم، اگر دو نفر وارد آن جزیره می شدند و یکی دیگری را می کشت، ما قبح ظلم را درک می کردیم. ولی حکم عقلایی، آن حکمی است که عقل تحت تربیتی که در جامعه به او القا شده، برای حفظ نظام اجتماعی آن حکم را درك یا انشاء می کند؛ کسی که قائل است به این که حسن و قبح، عقلائی است، در مثال مذکور، صرف نظر از جهات عاطفی، قبحی درک نمی کند؛ یعنی اگر یکی به دیگری به نحوی ظلم کند که عاطفه ی انسان جریحه دار نشود، آن شخصی که در جزیره و به دور از تربیت جامعه بزرگ شده، قبح ظلم را درک نمی کند. اصولیون، یا معتقد به حسن و قبح عقلی هستند، یا معتقد به حسن و قبح عقلایی هستند؛ کسانی که حسن و قبح عقلی را قبول ندارند، قائل به حسن و قبح عقلایی هستند. مقرر.

وقتی چنین ملازمه ای، نه عقلی است و نه عقلایی، پس شرعی هم نیست؛ یعنی شارع نمی شود چنین ملازمه ای جعل کند؛ این جعل، شبیه «به شرط محمول» است؛ کأنّ شارع فرموده: «ولو چنین کاری ظلم نیست، ولی من خودم چنین کاری را ظلم قرارمی دهم، پس کاری که من «ظلم» قرارش داده ام ظلم است.»!(۱) (۲)

ص: ۲۸۷

۱- (۳) - این پاراگراف، برداشت مقرر از فرمایشات استاد است. فرمایشات استاد بدون تغییر: «اصل این ملازمه عقلی نیست، حتی اصل این ملازمه عقلائی هم نیست بین این دو تا، و حتی شرعی هم نیست، یعنی شارع بخواهد بیاید یک ملازمه ی شرعیه ای را بین این دو تا جعل بکند تا بعد از این که چنین جعلی کردی بیاید چه بشود؟ بیاید آن وقت ظلم بشود این مثل ضرورت به شرط محمول می شود که چون چنین کاری کردند ولو واقعیت عقلیه ندارد واقعیت عقلائیه ندارد من خودم بیایم تعبّداً، جعلاً این کار را بکنم که اگر من بخواهم به این مؤاخذه بکنم باید به آن هم مؤاخذه بکنم حالا به آن مؤاخذه کردن می شود ظلم، پس به این هم همین جور، چرا چنین چیزی را جعل می کنی؟ چه ملزمی بر این جعل هست؟ پس بنابراین ما وجهی بر این ملازمه نمی بینیم.».

۲- (۴) - این اشکال هم وارد است که به نظر عدلیه، جور و ظلم به جعل شارع نیست و قبل از جعل شارع، عقل انسان ها ظلم و عدل را درک می کند (یا عقلائاً درک می کنند) و شارع خلاف این درک عقلی (یا عقلایی) جعلی ندارد. بر این اساس نمی توان در جایی که ما ملازمه ای نمی بینیم، شارع بین امری که ظلم نیست با امری که مستلزم ظلم است، ملازمه خودساخته قرار دهد و بعد با تمسک به همین ملازمه خودساخته، ملزوم را نفی نماید. به عبارت دیگر حضرت در مقام تعلیل هستند و تعلیل قاعدتاً باید امری ارتکازی باشد، نمی توان در مقام تعلیل ملازمه ای را بیان کرد که عقل و عقلاء آن را درک نمی کنند و بعد با توجه به چنین ملازمه ای، علت حکمی (عدم حرمت قصد معصیت) را توضیح داد. ناظر (حاج آقا مخبریان).

بنـابراین عقـل مـا خلاف این رابطه را درک می کنـد؛ به نظر ما خیلی معقول و ممکن است که عقاب نیت، غیر از عقاب منویّ باشـد. پس مـا علم داریم که ملاـزمه و تسـاوی ای نیست بین «عقاب بر نیت» با «عقاب بر منویّ»، پس صـدور این کلام از امام علیه السـلام (که عقـاب نیت فقـط عقـاب منوی است) برای مـا ثـابت نمی شود؛ ممکن است راوی در تلقّی کلاـم اشـتباه کرده باشد، و نیز ممکن است مستنسـخین اشـتباه کرده باشند.(۱) پس به خاطر این اشـکال مضـمونی، صدور این روایت اشـکال پیدا می کند.

پس علم داریم که چنین ملاـزمه ای نیست. ولی اگر بخواهیم دست پایین بگیریم و بگوییم: «علم نـداریم، و فقط ظن داریم که چنین ملاـزمه ای نیست.»، طبـق مبنـای آن آقایـانی که حجیت امـارات را منوط به «عـدم ظن بر خلاـف» می داننـد، این روایت حجت نیست؛ چون ظن بر خلاف داریم.

إن قلت: اصلاً اموری مثل نیت، قابلیت جعل ندارد.

قلنـا: اینطور نیست؛ امور جوانحی هم قـابلیت جعـل و اسـتحقاق عقاب دارنـد؛ کما این که ایمان –که امری قلبی است- واجب است یعنی قابل جعل است. مسلّم نیست که «اعتقاد به معاد هم جزء اصول دین است.»؛ مرحوم آقای خوئی جزء اصول دین می دانسـتند و می فرمودند: در کنار اعتقاد به مبدأ و نبوت، باید اعتقاد به معاد هم داشـته باشـی وگرنه مسـلمان نیستی. ولی مشهور می گویند: اقرار به معاد، جزء اسلام نیست. پس امور جوانحی هم قابل تکلیف است.

ص: ۲۸۸

۱- (۵) - برای خود ما هم ممکن است پیش بیاید که وقتی می خواهیم از یک خط به خط بعدی منتقل بشویم، یک خط را جا بیندازیم، حتی در نقل های شیخ طوسی هم بعضاً از این اشتباهات دیده می شود.

جواب هفتم: مناقشه در اولویت

شیخ فرموده بود: بین «حرمت رضایت به حرام صادر از دیگری» با «حرمت قصد گناه صادر از خود» ملازمه برقرار است. بزرگان دیگر هم که به رسائل حاشیه زده اند، کأنّ این مطلب را تسلّم فرموده اند؛ چون بر این کلام شیخ نقدی بیان نکرده اند.

اما این اولویت واضح نیست. ممکن است گفته شود چون قصد معصیت کثیرالابتلاء است و عامل های قوی ای از قبیل شیطان و وسوسه های درونی و نفس اماره، انسان را نسبت به آن به مشکل می اندازد، خیلی معقول و متناسب با رحمت خدای متعال است که نسبت به قصد معصیت عفو فرموده باشد؛ اما اگر کسی راضی به انجام حرام از سوی دیگری باشد، درحالی که خودش هم غالباً(۱) هیچ لذتی نمی برد، باید یک خبث اضافه ای داشته باشد؛ لذا معقول است که خدای متعال از چنین گناهی نگذرد. بنابراین اولویتی نیست؛ ممکن است شارع رضایت به حرام صادر از دیگری را حرام می کند (به دلیل خبث باطن بیشتر) ولی قصد گناه صادر از خود انسان را حرام نکند. (به دلیل کثرت ابتلا و زیاد بودن دشمنان سعادت انسان ها)

۱- (۶) در اکثر موارد اینطور است که با رضایت به معصیت دیگران، منافعی به شخص راضی نمی رسد ولی او راضی به آن گناه است! و لذا رضایت به گناه، نشان دهنده ی خبث باطن بیشتری است. البته خلافش هم ممکن است؛ مثلاً فرض کنید کسی خودش جرأت مخالفت با حکومت اسلامی نداشته باشد؛ ولی اگر این حکومت برچیده بشود، خوشحال می شود (چون خیلی از گناهان آزاد می شود) و درنتیجه به آن راضی است؛ درست است که اینجا چون منافعی (به حساب خودش) به او می رسد، راضی است، اما اینها نادر است. درنتیجه رضایت به معصیت، نشان دهنده ی «خبث باطن»ی است بیش از خبث باطنی که قصد معصیت نشان دهنده ی آن است.

بنابراین جواب هفتمی که ممکن است به مناقشه ی دوم بدهیم، این است که چنین اولویتی برقرارنیست؛ پس روایات دال بر «حرمت رضایت به فعل حرام صادر از دیگری» ملازمه ندارد با «حرمت قصد معصیت» و درنتیجه با روایات «عدم حرمت قصد» معارضه نمی کند.(۱)

اشکال: ملازمه ی عرفیه برقرار است

در دفاع از شیخ و آن بزرگانی که در حاشیه بر رسائل نسبت به این فرمایش شیخ سکوت کرده اند، می توانیم بگوییم: منظور از فحوی، ملازمه ی عقلیه ی فلسفیه نیست. بلکه مقصود، ملازمه ی عرفیه است. اگر گفته شد رضایت به یک گناه صغیره که از دیگری صادر شده (مثل رضایت به جواب سلام ندادن دیگری، یا رضایت به حلق لحیه دیگری(۲)) عقاب دارد، اما قصد هتک کعبه یا قتل امام یا از بین بردن بیضه اسلام یا افجع فجائع- تا وقتی انجام نشود- عقاب ندارد، اینها عرفاً بعید است. عرف ملازمه می بیند بین «حرمت رضایت به حرام صادر از دیگران» با «حرمت قصد معصیت».

اطلاقِ «کمن اتاه» تمام این گناهان را می گیرد؛ اعم از صغائر و کبائر. پس به حسب روایاتِ اثبات «حرمت رضایت»، رضایت حتی به صغائر صادر از دیگران حرام است. کسی که این قانون را وضع کند و رضایت به کوچک ترین گناهان را حرام کند، آیا می شود بگوید: «قصد هیچ گناهی، حتی اعظم کبائر، حرام نیست و استحقاق عقاب ندارد.»؟! این دو تا در عرف سازگاری ندارند.

اشکال(۳) : مثال های شما، در عزائم امور مثل هتک کعبه است. حداکثر حکم عرف این است که بین «حرمت رضایت به صغائر» با «حرمت قصد عزائم» ملازمه هست. اما ثابت نمی شود که هر «قصد معصیت»ی حرام است.

۱- (۷) - این پاراگراف، از مقرر است.
۲- (۸) - مثلاً خانمی به حلق لحیه ی شوهرش راضی باشد و بگوید: «این کارش را دوست دارم؛ چون اینطوری خوشگل تر می شود».
۳- (۹) - این اشکال و پاسخ آن، بعد از کلاس درس انجام شد.

پاسخ: این مثال های شنیع را از این جهت زدم که شما راحت تر تصدیق کنید. به نظر ما، عرف حتی در همان صغائر هم ملازمه می بیند؛ عرف می گوید: نمی شود شارع رضایت به حرام های صادر از دیگران را حرام کند، ولی قصد معصیت ولو صغائر را حرام نکند.

پس این فحوایی که شیخ فرموده و آن بزرگان هم اشکال نکرده اند، ولو تقریبش در کلمات این بزرگان نیامده، اما اگر نظر شریف شان به این تقریر باشد، خالی از قوت نیست.

دو مطلب مانده که متأسفانه نتوانستیم تمام کنیم، إن شاءالله شنبه.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹